ZNAK

MIESIĘCZNIK

101

KRAKÓW

Rok XIV LISTOPAD (11) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wplacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 17. X. 1962 Druk ukończono w grudniu 1962
Format A-5 Papier druk sat. kl. V 61×86 70 g Ark. druk. 10
Zam. nr 368 17. X. 1962 Nakład 7.500+350 egz. N-30

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIV Nr 101 (11)

Listopad 1962

KRAKÓW

Dynamizm wiary w dzisiejszym świecie — tej sprawy dotyczą bezpośrednio lub pośrednio niemal wszystkie pozycje niniejszego numeru.

Otwierają go rozważania o prawdzie, której wizję najpełniej wyrażają paradoksy trudne do przyjęcia, a więc często banalizowane lub interpretowane jednostronnie. I o Kościele, który wewnętrznym dynamizmem prawdy przezwycięża uwarunkowania w jakich tkwi, będąc historyczną instytucją.

Artykul H. Bortnowskiej to w pewnej mierze odpowiedź na diagnozę niewierzących, że postęp w Kościele jest zawsze tylko „kontrreformacją".

Konkretnym zagadnieniem duszpasterstwa dzisiejszego, pluralistycznego społeczeństwa zajmuje się rozprawka dwóch wybitnych dominikanów: o. Loew, misjonarza środowisk zdechrystianizowanych, i teologa o. Cottier. „Nova et Vetera", kwartalnik innego znakomitego teologa, ks. Charles Journet, w ostatnim swym numerze zamieścił to studium na czolowym miejscu ze względu na jego wagę: autorzy alarmują opinię kościelną wskazując na brak w duszpasterstwie tej „accomodata renovatio", która winna dziś stać się powszechnym, nie tylko soborowym hasłem katolickim. Jeżeli w Polsce sytuacja religii w społeczeństwie przedstawia się jeszcze dzisiaj pod wielu względami mniej alarmująco niż na Zachodzie, nie znaczy to, by ostrzeżenia i konkretne wskazówki ze strony tych, którzy widzą dalsze stadium niebezpieczeństwa, miały być u nas przedwczesne lub niepotrzebne.

Wiarą od strony psychologii naukowej zajmuje się studium ks. Pohier analizujące groźne zjawisko infantylizmu, niedojrzałości chronicznej wielu chrześcijan. Infantylizm to oczywiście co innego niż ta cecha wiary, którą Ewangelia, a za nią mistrzowie życia wewnętrznego ukazują jako „dziecięctwo", doskonałość dzieci Bożych, ufna nadzieja i dojrzała prostota. O takiej dziecięcej wierze mówi ks. A. Fedorowicz w rozważaniach na temat Mszy św. Mówi też o tym aspekcie życia Kościoła, Ciała Mistycznego, który jest w nim elementem wieczności.

W bieg czasu, w chwilę obecną i psychologię współczesnych ludzi w ich stosunku do wiary wprowadzają teksty literackie niniejszego numeru.

HALINA BORTNOWSKA

KRYTERIUM POSTĘPU

I

W jednej z książek C. S. Lewisa Stary Diabeł, doświadczony kusiciel, wylicza młodemu różne osiągnięcia taktyki diabelskiej. Jednym z nich jest fakt, że w czasach obecnych prawdziwość twierdzeń straciła na znaczeniu. Ludzie sądzą, że ważniejsze jest aby myśleć postępowo, z rozmachem wybiegać naprzód, posiadać szerokie horyzonty... Nie jestem pewna, czy taka ludzka postawa powinna być przypisana wpływom szatańskim. Może wyraża się w niej przeczucie, że prawda, całkowita prawda jest taka właśnie — szeroka, dynamiczna, nie mieszcząca się w ciasnym mózgu, że trzeba rzeczywiście wychodzić z siebie na jej spotkanie?

Tak czy owak, kryterium „postępowości" działa. Oskarżenie o bierność, kompromisowość, uleganie tradycji i konwenansom to — w pewnych przynajmniej środowiskach — bardzo ciężki zarzut. W skutkach społecznych oskarżenie tego typu jest może nawet groźniejsze niż oskarżenie o fałsz i perfidną zdradę. To ostatnie jest bardziej uwłaczające — ale u ostrożnych może wzbudzić chęć sprawdzenia, jak to tam było, w imię czego wyrok, czy sąd bezstronny i świadkowie nieprzekupni. Oskarżenie o przeciętność nie budzi takiego spontanicznego protestu, co najwyżej gorzkie stwierdzenie: „A myśmy się spodziewali, że on odkupi Izraela".

Historia i ziemska teraźniejszość Kościoła stanowi dla wielu tego rodzaju rozczarowanie. Perspektywa w jakiej je oglądają sprawia, że Kościół wydaje się być ucieleśnieniem ostrożnego konserwatyzmu, społecznością trwającą w ideowej defensywie, zamkniętą twierdzą ustawicznie obleganą przez coraz to nowe interesujące i twórcze siły. Postępowe idee przenikają do tej twierdzy jakby chyłkiem, przyswajane są niechętnie pod naciskiem zewnętrznych konieczności.

Taki obraz Kościoła nie jest zachęcający. W bardzo istotny sposób może utrudniać zbliżenie do katolicyzmu. Powodowane przezeń zgorszenie jest głębsze niż uprzedzenia wywołane praktykami

Inkwizycji itp. Inkwizycji można przeciwstawić św. Franciszka z Assyżu i Bractwa Miłosierdzia. Te sprawy jakoś się równoważą, bo dotyczą osobistej wartości moralnej członków Kościoła, czy też aprobowanych swego czasu przez Kościół instytucji. Natomiast skandal przeciętności a nawet wstecznictwa zdaje się być związany z samą doktryną Kościoła i z zasadniczym stylem jego działania.

Tej doktrynie i stylowi przeciwstawia się prostotę i bezkompromisowość Ewangelii. Kontrast rzuca się w oczy: z jednej strony słowa Chrystusa, ich piękno i prawda, pociągające, choć była to „twarda mowa". Wymagał wiele, ale Jego nakazy mają w sobie krystaliczną jasność, wcale nie trudno uznać, że to właśnie są słowa życia.

A z drugiej strony — w doktrynie Kościoła, w pouczeniach teologów: cóż za subtelna kazuistyka, cóż za ostrożność, wysiłek, aby i na to się zgodzić (ale nie zupełnie) i tamtego nie pominąć (w miarę możności), jaki kult „złotego środka", ile w gruncie rzeczy kompromisów... Efekt ostateczny nie jest zachęcający: zawiłe kanony, których istnieje niemało, orzekają, że ma być wyłączony z Kościoła ten, ktoby głosił... a poglądy na potępienie zasługujące tak często podobne są do śmiałych idei, które znajdujemy w Ewangelii, czy z upodobaniem witamy w świecie. Wydaje się, że Kościół odrzuca je dlatego, że są śmiałe i wielkie, że nie chce ich przyjąć przez jakąś małoduszną i ciasną ostrożność.

Nie łatwo uporać się z tym zgorszeniem. A jeszcze dołącza się do niego drugie, bardziej praktyczne. Instytucja Kościoła, jego prawo i obyczaje, nawet strój jego sług — wszystko to opiera się czasowi — wciąż nawiązuje do przeszłości i to nie do przeszłości czasów ewangelicznych, co byłoby zrozumiałe, ale do przeszłości względnie niedawnej, tej właśnie, którą w skali historycznej uważamy za nieprzyjemny dzień wczorajszy. Dzień, z którego pozostały nam zaległości do odrobienia i błędy do naprawy. Kościół tę przeszłość czasem chwali (a my się jej przecież wstydzimy) a czasem upomina nas tak, jakby ta przeszłość była teraźniejszością, jakbyśmy jeszcze tkwili w jej błędach (a one są nam przecież obce). W iluż to kazaniach spotykamy entuzjastyczne pochwały siedemnastowiecznych cnót rycerskich i wskazówki ascetyczne w sam raz dla ówczesnych posesjonatów i dam dworu. Wszystko to powoduje, że Kościół wydaje się jakiś nieciekawy, zrzędny, zacofany, nieaktualny. Znów nie chodzi tu o postawę jednostek: ta bywa śmiała i porywająca. O zgorszeniu Kościołem decyduje styl całości. Nieprzekonani obserwatorzy z zewnątrz uważają jednostki wyłamujące się z tego schematu za wyjątki, za szlachetnych buntowników, nie uświadamiających sobie jak daleko odeszli od właściwej Kościołowi szarzyzny i miernoty.

Zgorszenie Kościołem — w obu aspektach: doktryny i praktyki — bywa faryzejskie, to znaczy nieszczere, względnie gorszący się są zaiste w sytuacji kotła przyganiającego garnkowi. Jednak nie zawsze tak jest. Są ludzie, których zniechęcenie wobec Kościoła jest pełne smutku. I są ludzie, którzy nie dopuszczają do siebie zgorszenia, ufają, wierzą, ale brak im argumentów. Nie chcą pogodzić się z odpychającą wizją „wstecznego" Kościoła, ale nie bardzo wiedzą, co by jej przeciwstawić. Nieco naiwnie kwestionują te czy inne fakty wywołujące zgorszenie — ale to nie wystarczy. Aby zrozumieć historię i teraźniejszość Kościoła i nie gorszyć się nim — trzeba odnaleźć właściwą perspektywę, punkt widzenia, który sprawi, że te same fakty ujrzymy w innym świetle.

Nie chodzi tu o bezwzględną rezygnację z kryterium „postępowości". Prawda jest wartością bardziej podstawową, ale stawiając ją na pierwszym miejscu nie trzeba wcale umniejszać znaczenia postępu. Istnieje coś takiego jak postęp w kierunku prawdy, czy nawet postęp w prawdzie. Tego rodzaju postęp nie jest Kościołowi obcy. Lecz aby go dostrzec potrzebna jest perspektywa, którą można by nazwać perspektywą dialektyczną.

Myślenie dialektyczne (w najszerszym, niekoniecznie marksistowskim znaczeniu) prowadzi do ujmowania całości i jedności poprzez różnorodność i wielość. Nie godzi się ze sztucznymi podziałami i szufladkowaniem rzeczywistości. Wydobywa na powierzchnię sploty przyczyn, uznaje bogactwo ich wzajemnych zależności. W perspektywie dialektycznej historia jest więc zawsze historią powszechną, historią ludzkości. Wyodrębnianie instytucji, jakoby posiadających swoją historię własną, odrębną, zamkniętą — jest błędem. Ale błędem jest też pomijanie instytucji, wyłączne zainteresowanie ideami. Historia jako nauka dawno już wyzbyła się tych błędów, ale wciąż jeszcze pokutują one w światopoglądowych interpretacjach historii, wszędzie tam, gdzie w grę wchodzą oceny i zagadnienie odpowiedzialności czy zasługi. Zapomina się wtedy, że idee, koncepcje, modele, wartości, style, metody, kierunki, prądy, formy wyrazu i obyczaje — wszystko to w rzeczywistości trwa w stanie ciągłej osmozy, przenika i przepływa poprzez kształty poszczególnych instytucji, podlega adaptacji i twórczemu wzbogaceniu, lub degeneruje się i wysycha, czy nawet staje się czynnikiem niszczącym. Bardzo więc trudno ustalić metrykę idei. Ujęte statycznie, zamknięte w konkretnej formie wyrazu — w dziele filozofa, w programie ideowym partii politycznej, w przepisie prawa, w utworze literackim — idee wykazują oryginalność. Analiza porównawcza dowodzi jednak, że to co wydawało się bezsprzecznie nowe, jest tylko kolejnym wcieleniem tego, co już

było. Tak właśnie widzi historię idei Tomasz Mann, gdy pisze w „Braciach Józefa", że to co nam bliskie jest cieniem tego, co było i cieniem tego, co będzie.

Gdy patrzymy na historię z perspektywy idei, pragnąc ich tryumfu — każda instytucja, każda struktura społeczna wydaje się być czynnikiem hamującym, konserwatywnym, nawet wstecznym. Instytucje z reguły działają na zasadzie „kontrreformacji". To znaczy, że na ogół z dużym opóźnieniem przejmują (z otoczenia czy też z własnego wnętrza) i przekształcają na swoją modłę najrozmaitsze właściwości, style i sposoby działania, konieczne, aby istnieć i rozwijać się w nowych warunkach. To przejmowanie nie jest jakimś rozpaczliwym odruchem samoobrony, nie jest zjawiskiem wyjątkowym: na tym właśnie — na nieustającej adaptacji — polega życie.

Prawo jedności historii stosuje się także do Kościoła. On także przecież należy do wspólnoty ludzkiej i uczestniczy w krążeniu idei.

W perspektywie wiary Kościół jest spełnieniem historii — *terminus a quo* i *terminus ad quem* — w nim historia znajduje swój sens: poprzez Osobę i Dzieło Chrystusa.

W perspektywie czysto ludzkiej Kościół jest elementem dziejów świata. W jednym więc i w drugim wypadku trzeba uznać, że przeszłość i teraźniejszość Kościoła należy rozpatrywać w obrębie *continuum* historii. Myślenie historyczne — niezależnie od ideowej inspiracji — nie godzi się z wyodrębnianiem Kościoła ze świata, tak jakby stanowił on jakieś obce ciało, „aerolit" wedle określenia Daniélou.

Kościół jest związany ze światem. Jest dziełem Bożym, ale Bóg wyprowadza go z mułu ziemi i nie pozbawia materialności. I z tej właśnie racji Kościół, będąc instytucją, w kontakcie z nową ideą zachowuje się jak każde zwarte ciało społeczne: stawia opór.

II

Czy można w ogóle mówić o postępowości instytucji? Chyba tak, ale ich postępowość nie ma wiele wspólnego z lansowaniem ciągle nowych pomysłów czy z gorączkową pogonią za tym co jest *en vogue*, z pośpiechem w adaptowaniu się do sytuacji bieżącej.

O istotnej postępowości instytucji decyduje charakter ideologii, która leży u jej podstaw. Wszystko zależy od tego, czy ideologia ta jest czynnikiem dynamizującym, czy pobudza do odnowy, do poszukiwań — czy też odwrotnie: sprzyja martwej stabilizacji.

Sądzę, że z tego punktu widzenia należałoby wyróżnić dwa typy ideologii — określić by je można jako typ „otwarty” i typ „zamknięty”. Typ otwarty w zasadzie sprzyja postępowi, typ zamknięty ma w sobie zarodki wstecznictwa.

W podziale tym nie chodzi bezpośrednio o problem tolerancji, lecz raczej o stosunek do prawdy.

Ideologia otwarta nie wyrzeka się twierdzeń skrajnych, godzi się z wieloaspektowością świata i wszelkich konkretnych spraw, z możliwością oglądania ich w kategoriach bieli i czerni zarazem. Ideologia otwarta musi być dialektyczna — w sensie, o którym mówiliśmy wyżej — bo jest skierowana ku całości, za punkt wyjścia bierze najwyższy szacunek wobec wszystkiego, co można odnaleźć w rzeczy. Dlatego właśnie jedynym adekwatnym wyrazem ideologii otwartej jest paradoks. Tu pozornie sprzeczne wartości, wartości skrajne są pogodzone i przezwyciężone. Każda z nich odnajduje swoje miejsce w całości — i to nie przez jakieś ustępstwo, przez pomniejszenie, lecz raczej przez wyostrzenie sensu.

Paradoks nie od dziś uznawany jest za formę, w jakiej mogą być dogodnie wyrażone najwyższe z pośród osiągnięć ludzkiego myślenia, te właśnie, w których umysł odnajduje kres swego działania, bierze w posiadanie prawdę. Może zresztą lepiej powiedzieć, że w tych momentach intelektualnej kontemplacji prawda włada umysłem, który się jej poddaje, a człowiek przeżywa radość zespolenia, odpowiadania, rezonansu całą swoją głębią. Obcując z paradoksem widzimy niewystarczalność pojęć — to z jej powodu wartości skrajne pozornie przeciwstawiają się sobie. Rzeczywistość nie jest wewnętrznie sprzeczna. Ideologia otwarta — nie lękając się paradoksów — przyjmuje rzeczywistość w całości. Tak więc uznaje prawo do równości między ludźmi i jednocześnie głosi konieczność zachowania hierarchii społecznej; akceptuje postulat jedności a zarazem docenia też rolę autonomii oraz daleko idącej niezależności i zróżnicowania; godność osoby ludzkiej ma za wartość bezwzględną lecz równie stanowczo wyznaje prymat społecznego dobra... Wyliczyłam tylko najprostsze przykłady paradoksów ideologii otwartej. Prawie każda dziedzina ludzkiego działania i myślenia mogła by dostarczyć dalszych.

Ideologia zamknięta jest w pewnym stopniu związana z wyrzeczeniem się paradoksu. Każe wybierać: a l b o równość a l b o hierarchia, a l b o jedność a l b o pluralizm, a l b o humanizm a l b o kolektywizm.

Zdaję sobie sprawę, że pisząc w ten sposób, upraszczam sytuację, w praktyce bardziej złożoną. Rzadko kiedy ktoś odżegnuje się cynicznie od wartości uchodzących za niezaprzeczalne wśród ogółu.

Rzecz polega raczej na przesuwaniu akcentów tak daleko, że w końcu *implicite* czemuś się zaprzeczy. Mówi się na przykład, że „prawdziwa" równość to równość wobec czegoś tam, aż w końcu równość zaczyna sprowadzać się do tego, że każdy jakoby posiada zwierzchników i podwładnych, względnie wszyscy traktowani są jako pod-ludzie.

Żadna zapewne ideologia nie jest zamknięta całkowicie, ale każda chyba może „zamykać się", może odcinać sobie drogi rozwoju rezygnując z kontaktu z rzeczywistością, przynajmniej na pewnych odcinkach. Zawsze będzie to zjawisko groźne. Jaki jest jego mechanizm? Oczywiście w konkretnych sytuacjach grają tu rolę najrozmaitsze czynniki psychologiczne i socjologiczne, ale może warto zwrócić uwagę na fakt, że korzenie tego zjawiska tkwią w samej naturze paradoksu, i dlatego ideologie otwarte zawsze były i pewnie nadal będą raz po raz zamykane (szczęśliwie zwykle nie na zawsze).

Paradoks wiedzie umysł ludzki ku jakimś szczytom możliwości — lecz jednocześnie jest czymś drażniąco niejasnym: daje przeczucie pełni, nie udziela spokoju. Trzeba się z nim wciąż wewnętrznie godzić, nie bez walki. Nie jest dobrym narzędziem codziennego porozumienia, jest niedyskursywny, zakłóca tok argumentacji, wprowadza trudne i niespodziewane znaki zapytania. Aby mógł być wspólną własnością intelektualną — wymaga współdoświadczenia rzeczywistości. Trudno oprzeć na paradoksie jasne i wygodne dyrektywy działania.

Jest coś aspołecznego w paradoksie — i tę właściwość dziedziczy wywodząca się zeń ideologia otwarta. Jest ona w zasadzie czymś bardzo osobistym, indywidualnym, bardziej postawą niż teorią. Lecz jednocześnie jest też wielkim dobrem — tak jest przeżywana. Stąd potrzeba dzielenia się nią, udostępniania, odnajdywania współwyznawców.

Chcąc udostępnić zawartość paradoksu próbujemy przekładać go na język dyskursywny, pojęciowy, próbujemy tym, którzy nie widzą, pokazać jakoś, wytłumaczyć, że to wszystko się zgadza, że nie ma sprzeczności, a jest prawda. W wyniku tych prób otrzymujemy szereg zdań, w sposób analityczny, jakby okólną drogą, ujmujących to, co paradoks stwierdzał bezpośrednio, jakby uzmysławiał.

Poprzez takie analityczne ujęcie rzecz staje się jakby jaśniejsza; można już dyskutować i wyprowadzać wnioski, ale jednocześnie zawsze coś ginie. Efekt jest niezupełny, niedoskonały, a czasem wręcz tragiczny.

Weźmy za przykład jeden z ewangelicznych paradoksów, słowa Chrystusa: *Pokój mój daję wam, nie jako świat daje ja wam da-*

ję. — *Nie przyniosłem pokoju tylko miecz.* Można je oczywiście wyłożyć w sposób, który pozorną sprzeczność wyeliminuje, chociażby stwierdzając, że dar Chrystusa tak dalece nie jest pokojem świata, że może być porównany do miecza, narzędzia walki — a jednak jest tym właśnie, czego szukamy szukając pokoju. Taki przekład jest chyba dość wierny — a jednak to już nie to samo. Ktoś mógłby pomyśleć, że Chrystus proponuje kompromis między pokojem a mieczem, między leniwym samozadowoleniem a rozpaczą. Ktoś inny — że ten pokój nie z tego świata jest w istocie niepokojem — albo że w istocie niepokój jest fikcją, a duchowe zmagania — tylko pozorem.

Wszelkim paradoksom, w tym także paradoksom chrześcijaństwa, zdaje się grozić podwójne niebezpieczeństwo fałszywej interpretacji. Mogą zostać zniekształcone przez interpretację płaską, sprowadzającą je do banałów; i przez interpretację skrajną, ciasną, obejmującą tylko połowę prawdy. W obu wypadkach następuje zamknięcie ideologii — jeśli nie zostanie przełamane, przychodzi ostateczne usztywnienie, i wreszcie instytucja, tracąc możliwość postępu, obumiera.

Interpretacja płaska jest charakterystyczna dla tzw. „dobrze myślących". Słusznie zarzuca się jej zbytni konformizm, „letniość", kult dla tego co przeciętne, a tym samym nijakie, puste. Grecy mieli rację, gdy kojarzyli pojęcie doskonałości z pojęciem umiaru, ale zacni Rzymianie zafałszowali ich myśl twierdząc, że umiar polega na ostrożnym trzymaniu się tego, co leży po środku, gdzieś na jakiejś hipotetycznej linii demarkacyjnej między świństwem a świętością, na „mierności". To głęboka pomyłka: każdy ma własną miarę możliwości, a umiar to właśnie jej wypełnienie. Dlatego raczej powinien kojarzyć się z pełnią, całkowitością, z tym co określa łacińskie słowo *integritas*. Prawdziwy umiar nie ma nic wspólnego z konformizmem. Ideologia otwarta jest ideologią umiaru, ale nie ideologią kompromisu: osiąganie własnej miary, pełna realizacja wszystkich pozytywnych możliwości zakłada nie byle jakie wymagania, narzuca plan postępu we wszystkich dziedzinach jaki trudno praktycznie wcielić w życie. Umiar to w istocie program *maximum* a nie *minimum* .

W interpretacji skrajnej jeden z elementów pierwotnego paradoksu, jedna jego „połowa" nie jest dostatecznie uwzględniona, lub całkowicie się ją pomija. Wtedy paradoks staje się groźny — już nie otwiera horyzontów ku prawdzie, lecz przeciwnie, jego autorytet służy teraz kultowi jednej tylko z wartości skrajnych. W imię tej wartości przekreśla się całość. W sferze działania ozna-

cza to tendencję do odgórnego narzucania porządku, który musi być pozorny, bo nie ma w nim miejsca na całość sprawy, jej istotne aspekty są zlekceważone.

Ideologia wyrastająca z jednostronnej interpretacji paradoksu nie ma w sobie źródeł postępu, może być tylko etapem. Struktura społeczna, która powstaje jako wyraz tego typu ideologii, może pod pewnymi względami przewyższać inne struktury, może być lepiej przystosowana do jakiejś konkretnej sytuacji (bo przecież właśnie ta konkretna sytuacja determinowała wybór wartości uznanych za rzeczywiste). W tym sensie ideologia zamknięta w którejś ze skrajności może być „bardziej postępowa", niż ideologia otwarta — tak jak „gotowa" małpa była kiedyś bardziej postępowa i lepiej przystosowana do życia niż istoty, z których u kresu ewolucyjnych przemian miał się wyłonić szczep *homo sapiens*. Wbrew temu, co się naogół sądzi, wybór tych czy innych postaw i wartości skrajnych jest wyrazem przystosowania, konformizmu wobec tego co *hic et nunc* umiemy bez wysiłku zobaczyć w rzeczywistości zewnętrznej czy w rzeczywistości psychicznej.

Istotna postępowość wiąże się z nieprzystosowaniem, z odstawaniem od wszystkiego co cząstkowe, niepełne, niezgodne z miarą możliwości. Twórczość, przekraczanie alternatyw — to znamiona postępu. Możemy to zaobserwować choćby na przykładzie współczesnej techniki. Za rozwiązania „przyszłościowe" (choć doraźnie niedoskonałe) uchodzą projekty posiadające szeroki margines wielokierunkowych adaptacji, te które są śmiałą próbą godzenia właściwości uważanych dotąd za wykluczające się nawzajem: jak wytrzymałość i precyzja, daleki zasięg i czułość reakcji, czy, w innej sferze, wysoka jakość i mały koszt.

Ideologia prawdziwie otwarta jest transcendentna w stosunku do gotowej, zastanej usztywnionej struktury społecznej — a właściwie w stosunku do wszelkich form instytucjonalnych. Może je jakoś wypełniać, kształtować w większym lub mniejszym stopniu, ale nie utożsamia się z nimi. Zawsze, nawet w optymalnej sytuacji, istnieje naddatek treści, coś co dopiero ma być odkryte lub znaleźć wyraz. Dzięki temu instytucja może rozwijać się nie tracąc swojej wewnętrznej tożsamości, ten rozwój i zmiany w sposób naturalny wynikają z ukrytych w niej dyspozycji do postępu. Dyspozycje te nie są oczywiście żadną gwarancją, że postęp we właściwym kierunku nastąpi — mogą pozostać niewykorzystane, nawet nieuświadomione. Dyspozycje tego typu stanowią konieczny, ale bynajmniej nie wystarczający warunek postępu.

Dojrzewanie i aktualizacja tkwiących w ideologii zarodków postępu zależy między innymi od tego w jakim stopniu pierwotne złoża ideologii są dostępne i wykorzystywane w praktyce, jak często i kiedy sięga się do podstaw, do tego co już nie jest interpretacją, próbą analizy czy przykładu, lecz oryginalną wizją, owocem kontaktu z rzeczywistością. Tylko taka ideologia pozostanie otwartą, w której istnieje możliwość reinterpretacji treści zawartej w źródłach (reinterpretacji w sensie etymologicznym, tzn. w sensie nowego przekładu na język pojęciowy) i odkrywania nowych form wyrazu i nowych zastosowań.

Reinterpretacja przybliża to, co wieczne ku temu, co dzisiejsze, jest konieczna skoro przekłady służyć mają zrozumieniu, stanowią instrument a nie cel sam w sobie i tylko jako instrument mają wartość poznawczą. Trzeba więc stale na nowo je tworzyć, korzystając oczywiście z dawnych — jako wzorów analizy: tak czyni każdy rozsądny tłumacz. Niemniej poszukiwania twórcze nie przestają być i w tym wypadku konieczne.

Nie ma ideologii otwartej bez dostępu do źródeł. Źródła mają być źródłami — obfitością, z której się czerpie, a nie zastygłym kanonem. Znów, jak wszędzie w tych rozważaniach, dotykamy tu paradoksu: wierność źródłom (jak najpełniejszą, jak najbardziej heroiczną) trzeba godzić ze swobodą wobec nich, z postawą odkrywcy śmiało podnoszącego wszystko co dostrzeże, choćby to było niespodziewane i zadziwiające. Do takiej właśnie postawy prowadzi poczucie transcendencji ideologii — głęboko zakorzeniona świadomość, że prawda jest czymś większym i szerszym niż nasze poglądy, że mamy przed sobą perspektywy dalszego jej poznawania, a na całość nigdy nie będziemy mieć monopolu.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na inny jeszcze aspekt transcendencji ideologii, bardzo istotny dla oceny stopnia i szans jej „otwarcia". Skoro historia stanowi *continuum* — to twórcze i postępowe walory danej ideologii niekoniecznie muszą ujawniać się i działać bezpośrednio wewnątrz tej instytucji, która się do niej odwołuje.

Dynamizm ideologii działa także na zewnątrz, przenika do otaczającego instytucję środowiska, wywołuje w nim zmiany, i te właśnie zmiany mogą stanowić potężne impulsy odnowy. Jak odbite fale powracają one do swego pierwotnego ośrodka, aby zaktywizować go na nowo. Uczymy się od obcych kim jesteśmy, naśladujemy tych, którzy wzorują się na nas — to też jest prawo życia. Zresztą sprawiedliwe: tak właśnie procentuje wkład włożony w dobro ogólne, czasem przez nas samych a czasem przez naszych przodków. Dziedzictwo jest rozproszone — ale przez ten fakt nie tracimy prawa do niego. Jeśli nawet nie wszystkie „impulsy po-

wrotne" zostaną przyjęte i wykorzystane w porę — sztywna struktura musi im także stawiać opór — to sam fakt ich istnienia dobrze świadczy o postępowości ideologii, a więc o zasadniczej treści życia instytucji.

III

Wróćmy teraz do problemu zgorszenia Kościołem, do oskarżenia o wstecznictwo, tak często kierowanego w stronę hierarchii kościelnej, katolików i katolicyzmu.

Pierwszy wniosek, do jakiego prowadzą te rozważania, dotyczy charakteru ideologii leżącej u podstaw katolicyzmu. Czy jest to ideologia otwarta?

Nie trudno odpowiedzieć na to pytanie. Pełną i właściwie jedyną odpowiedź stanowi Ewangelia jako zasadnicze źródło katolicyzmu. W niej wszystko ma swoje korzenie, nie wyłączając Tradycji. To zresztą, co jest w Tradycji obowiązujące i konieczne, jej zawartość dogmatyczna i moralna — również posiada znamiona paradoksu, choć aby się o tym przekonać potrzebne są źródłowe studia a nie tylko przekartkowanie któregoś z powszechnie używanych podręczników, czy wysłuchanie kilku kazań.

Trzeba przyznać, że i praktyka duszpasterska i refleksja teologiczna nie zawsze są dość wierne Ewangelii, że nieustannie odbiegają od niej czy może raczej pozostają w tyle. Znów jest to prawo życia. Nawet daleko idący rozdźwięk pomiędzy życiem a zasadami jest zjawiskiem naturalnym, z reguły tak właśnie się dzieje. Po wcieleniu — które jest zawsze niedoskonałe — idee tracą blask. Ale jest też prawdą, że „po owocach ich poznacie ich". To też jest droga naturalna i nie możemy się dziwić (ani gorszyć), że Kościół na tej zasadzie bywa sądzony. Świat ma prawo tak go sądzić, prawo potwierdzone przez samego Chrystusa. Niewłaściwym jest tylko zestawianie Kościoła jako realizacji z inną ideologią w wersji programowej, nienaruszonej przez życie. Te dwie płaszczyzny — ideologii i realizacji — trzeba rozróżniać i porównywać osobno.

Świat ma prawo sądzić Kościół surowo. Ma nawet prawo stwierdzić, że Kościół zamyka przed nim Ewangelię, skoro niedostatecznie o niej świadczy, nie żyje nią tak, jak żyć powinien, i nie interpretuje jej w sposób dostatecznie żywy i twórczy. To wszystko bardzo ciężkie grzechy i zaniedbania. Lecz Kościół nie wyrzekł się Ewangelii. Stale powraca do niej, trwa w nim, choć z różnym napięciem, usiłowanie dojrzenia i przyjęcia całości prawdy.

Każdy autentyczny teolog zgodzi się, że teologia jest i musi być wobec swego przedmiotu nieporadna. Wielkie usiłowanie nieraz się załamuje: lękając się herezji (czyli zacieśnienia przez wybór

skrajny) myśliciele katoliccy nieraz popadają w banały: to smutne, ale nie dziwne. Nie stanowią oni pod tym względem żadnego wyjątku: bo jak już wspomniano, pokusa ta staje przed każdym, kto próbuje udostępnić i wyeksplikować dostrzeżone w rzeczywistości bogactwa. Pokusa ta wiąże się z poczuciem odpowiedzialności za prawdę i zaangażowaniem społecznym. W jakiś więc — znów paradoksalny — sposób staje się tym silniejsza, im większe i ważniejsze jest to, za co czujemy się odpowiedzialni, im poważniejsze zaangażowanie. Jakiż więc ciężar — istotnie ponad miarę ludzką — stanowi depozyt Objawienia.

Jednakże reinterpretacja danych Objawienia — będąca koniecznym warunkiem zachowania katolicyzmu w stanie „ideologii otwartej" — wciąż się w Kościele dokonuje, a chrześcijanie widzą w niej wypełnienie obietnicy Chrystusa, że Duch Święty będzie przypominać nam Jego naukę.

Wielu sądzi, że ta reinterpretacja przebiega zbyt wolno — jak na potrzeby świata. Lecz fakt, że musi to być reinterpretacja właśnie odpowiedzialna, że nie można w jej toku utracić nic z pierwotnej całości, może być usprawiedliwieniem pewnej zwłoki.

Kościół nie może ryzykować zacieśnienia. Chrystus nie może być podzielony: wśród tego, co głosił, nie ma wyboru. Wszystko musi być przyjęte — albo (może nawet o tym nie wiedząc) odchodzimy od Niego.

Na autentyczną reinterpretację chrześcijaństwo czekało nieraz całe wieki: prawdziwe słupy milowe stoją rzadko. Niemniej obserwowany dziś potężny nacisk ze strony świata — presja oczekiwań i potrzeb i nadziei — nacisk wobec którego stoi Sobór i jednocześnie każdy katolik w swym życiu osobistym — może i powinien skłaniać do energicznych poszukiwań — wiodących ku nowej syntezie, ku nowej summie chrześcijaństwa wedle określenia kardynała Suharda.

Postępowe idee, które przeciwstawia się Kościołowi — oblężonej twierdzy, często stanowią część jego własnego dziedzictwa. Są to prawdy i postulaty w swojej istocie chrześcijańskie. Przyjęcie ich przez Kościół, rozpoznanie ich charakteru utrudnia fakt, że nieraz są to „prawdy zbuntowane" wedle określenia Chestertona, czyli prawdy niesłusznie pretendujące do miana Jedynej Prawdy.

Podobnie jak idee, również i nowe formy zachowania i środki wyrazu tworzą się w świecie nie bez udziału chrześcijan i inspiracji chrześcijańskiej. Nawet to, co doraźnie nie podoba się tym czy innym autorytetom kościelnym, może wyrastać właśnie z korzenia nauki i kultury chrześcijańskiej. W tych sprawach bardzo niewiele można rozstrzygnąć przy pomocy dekretu. O wiele więcej waży wpływ oddolny. O postępie Kościoła decydują więc ludzie

wierzący, którzy w każdej sytuacji chcą i umieją być sobą, Ewangelia służy im jako miara na codzień. To oni uczestniczą w kształtowaniu dzisiejszej obyczajowości, poprzez nich świat odkrywa wartości chrześcijańskie, uczy się cenić je, niezależnie od orzeczeń i wskazań. A z drugiej strony to oni właśnie, ludzie nieoderwani od świata, pomagają hierarchii poznać dziedzictwo i własność Kościoła w tym, co świat przynosi.

Przykłady:

Mali Bracia i Małe Siostry Karola de Foucauld od lat szerzą w świecie ideę tolerancji, uczą jej wierzących i niewierzących wyprzedzając międzywyznaniowe konferencje, porozumienia i deklaracje.

Encyklika *Mater et Magistra* głosi konieczność chrześcijańskiego wychowania społecznego wedle metody „zobaczyć, osądzić, działać". Program ten wypracowały oddolnie francuskie młodzieżowe ośrodki katolickie. W wielkiej mierze jest on rezultatem i wyrazem coraz dziś powszechniejszej postawy wobec zagadnień społecznych — postawy, którą w praktyce przyjmują wszyscy ludzie młodszego pokolenia, jeśli angażują się na serio. Wszyscy niechętni są ogólnikom, nie lubią odgórnego ustawiania, potrzebny im konkret, jako punkt wyjścia, i szansa osobistego działania wedle samodzielnie urobionej oceny. Jaka jest geneza tej postawy? Oczywiście JOC'iści jej nie wynaleźli. Jest ona w dużej mierze produktem współczesnych stosunków gospodarczo-społecznych i politycznych. Pośrednio związana jest więc z kształtem naszej cywilizacji (w której formowaniu Kościół ma swój udział). Tej ogólnej postawie JOC umiał nadać swoiste zabarwienie: pewien minimalizm pozostaje ale dołącza się doń tendencja do rozszerzania horyzontów, skoro odpowiedzialność chrześcijańska ma granice bardzo szerokie. Jest więc kontakt ze światem, jest inspiracja chrześcijańska i wkład twórczy. Czy wobec tego najwyższą aprobatę dla programu JOC należy uznać za bierne poddanie się wpływom zewnętrznym w istocie obcym, za posunięcie defensywne, kontrreformacyjne? Taka ocena byłaby uproszczeniem. Im żywsza będzie w przyszłości działalność laikatu, tym trudniej będzie zewnętrznym obserwatorom ustalić, czy to Kościół przejmuje coś od świata, czy świat od Kościoła. Prawda o stałej wzajemnej wymianie wartości może stać się niemal oczywistą dla ludzi nieuprzedzonych.

Tyle o zgorszeniu Kościołem-instytucją.

Perspektywa, którą próbowałam tu zakreślić, ma znaczenie praktyczne: skłania do innego typu oczekiwań, do innej orientacji działania niż perspektywa niecierpliwego zgorszenia.

Wszyscy wiele się spodziewamy po Soborze, a może raczej — widzimy wielkość spraw, które przed nim stoją, wielkość teore-

tycznych możliwości. Nie przypadkowo posługuję się tu formą „my" — oznacza ona tutaj wspólnotę bardzo szeroką. Pozytywne oczekiwania w stosunku do Soboru żywią nie tylko katolicy i chrześcijanie innych wyznań, lecz chyba wszyscy ludzie, którzy z tych czy innych względów doceniają wagę zjawiska religii dla pokoju i jedności świata.

Rozważania powyższe prowadzą do wniosku, że trzeba liczyć się z oporem instytucji, że opór ten będzie zapewne silny. Ludzie reprezentujący stanowiska przeciwstawne w wielu kwestiach będą musieli decydować się na kompromisy. Niezwykle wiele zależy od szerokiego tła obrad Soboru, od światowej sytuacji politycznej i gospodarczej, od głosów opinii. Ale, w świetle powyższych uwag, to wszystko nie powinno dziwić. Sobór to Kościół w miniaturze — i podobnie jak cały Kościół, nie będzie on wyjęty i wyodrębniony sztucznie z *continuum* historii. Będziemy mieli taki Sobór do jakiego ludzkość dorosła. To stwierdzenie mogłoby przerazić, gdyby nie wiara. Tylko w jej perspektywie można mieć nadzieję, że obrady Soboru mimo wszystko będą owocne. Jeśli o postępie instytucji decyduje wkład jej członków w szersze środowisko ludzkie, to odpowiedzialność za ewentualne niepowodzenia Soboru spada także na nas, może w większym stopniu niż na Ojców Soboru. Jej charakter nie jest wyłącznie nadprzyrodzony, w kategoriach świętych obcowania, choć i to jest sprawą ważną. Stan i sytuacja katolicyzmu polskiego ma dla obrad Soboru bardzo istotne znaczenie.

Halina Bortnowska

Ks. ALEKSANDER FEDOROWICZ

MSZA ŚW. W ŻYCIU I WYCHOWANIU CHRZEŚCIJAŃSK M

Opracowując ten artykuł nieustannie potykałem się boleśnie o dwa słowa: miłość i ofiara. Przez wieki nadużywane stały się niestrawne, choć są niezastąpione. Największe zahamowania wobec nich mają zwykle ci, którzy najbardziej cenią ich treść. Postanowiłem zaraz na początku zmierzyć się z tymi słowami.

Przez miłość będę rozumiał wewnętrzny nurt ducha ludzkiego, ku dobru większemu, kierunek woli. Jest w niej tęsknota do prawdy i dobra największego, tęsknota do światła — coś co nas przenika i ponad nas samych podnosi. Miłość jest siłą olbrzymią i życiodajną. Jest mocna jak śmierć i od śmierci mocniejsza, a śmierci w ogóle nie zna. Łaskawa jest i cierpliwa, wszystko przyjmuje i znosi. Miłość szuka wielkich dróg i jest szczęśliwa, gdy znajdzie Boga, bo nie chce znać granic. Miłość jest rzeczą tak prostą jak podanie ręki staruszce wsiadającej do tramwaju, czy pozdrowienie znajomego, ale równocześnie jest tajemnicą, bo Bóg jest miłością. Nie każda miłość jest doskonała, lecz każda może być doskonała, jeśli leży na linii dobra największego. Wobec Boga zna tylko słowo: tak, *fiat*, amen. Ustawia wolnego ducha ludzkiego wobec Stwórcy w całkowitej jedności i poddaniu, wobec innych ludzi w braterstwie.

Drugim niestrawnym słowem jest „ofiara". Miłość tu na ziemi ma tę właściwość, że szuka zewnętrznego wyrazu. Nie potwierdzona czynem często okazuje się prostym złudzeniem. Niezawodnym sprawdzianem miłości jest tylko ofiara. Miłość, która nie kosztuje jest niewiele warta. Ofiara sama w sobie wartości nie ma, chociaż by była największą, ale jest naczyniem godnym miłości.

Podstawowym i pierwszym prawem chrześcijanina jest prawo miłości Boga i bliźniego. Do niego sprowadza się cały program życia chrześcijańskiego przekazany nam przez ewangelię. Obok prawdy jest więc miłość osią i celem chrześcijańskiego wychowania.

Największą przeszkodą w miłości jest pycha, ponieważ koncentruje człowieka na samym sobie. Szatan jest pyszny i tę samą drogę wskazał człowiekowi. Pierwszym i podstawowym prawem tej drogi jest miłość siebie, aż do pogardy Boga. Cierpienie na tej drodze nie staje się ofiarą, lecz przekleństwem, bo pozbawione jest sensu i miłości.

*

Chrześcijaństwo wychowuje, choć nie jest metodą wychowawczą, Kościół uczy, choć nie jest uczelnią, podobnie jak uczy życie i wychowuje rodzina. Kościół wychowuje dlatego, że żyje. Martwe i sztuczne struktury społeczne nie wychowują, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, mogą bowiem tylko od zewnątrz działać na podmiot przez siebie urabiany. Chrześcijaństwo przyjęte i świadome oddziaływuje od wewnątrz, sięga podstawowych zasad wolnego ludzkiego myślenia i działania. Wydaje się zaś, że wychowanie to jest przede wszystkim nadanie kierunku życiu człowieka przez ustawienie od wewnątrz jego umysłu i woli. Wychowanie chrześcijanina zatem jest to ukształtowanie człowieka, który wierzy w Chrystusa i Jego Ewangelię, Boga kocha więcej niż siebie a wszystkich ludzi tak jak siebie. Głodnym oddaje swój chleb, nagim odzienie, chorych odwiedza, więźniów pociesza, nieprzyjaciół miłuje, błogosławi tych, którzy go przeklinają, modli się za tych co go prześladują. Ludzie, którzy w ten sposób żyją, uczestniczą przez miłość w życiu Boga. Nazywamy ich życie nadprzyrodzonym, bo jest darem Bożym i przewyższa wszystko to, do czego człowiek z natury jest zdolny. Żeby być uczniem Chrystusa trzeba zrzucić ze siebie „starego człowieka", samoluba, egocentryka, dla którego „ja" jest Bogiem a „moje" najwyższym prawem, i przeoblec się w nowego człowieka, który siebie wśród innych nie wyróżnia, którego zaś Bogiem jest Bóg. Jeżeli inaczej rozumiemy chrześcijaństwo, to nie dlatego, że ono jest inne, ale dlatego, że my jesteśmy inni i tak mało zasługujemy na nazwę chrześcijan. Chrześcijanin nie jest konformistą. Ewangelia nieustannie stawia go w opozycji do tego co krzepnie, co staje się martwe i drętwe. W takiej opozycji był Chrystus, gdy gromił kapłanów i faryzeuszów, a także Jego wielcy uczniowie, Paweł, Hieronim, Teresa, Bernard, Franciszek i inni święci. Mogli się mylić a nawet błądzić, ale napewno nie byli konformistami i nie mylili się w miłości. Za każdym razem gdy chrześcijaństwo stawało się łatwe i wygodne, Ewangelia się stawała nieznośna a przynajmniej żenująca, Krzyż niepotrzebny, lub kłopotliwy.

Chrzest jest zalążkiem nowego, nadprzyrodzonego życia, bierzmowanie umocnieniem, spowiedź odnową, eucharystia źródłem i for-

mą. Nic jednak nie pomogą sakramenty, jeśli ktoś nie będzie naśladował Chrystusa i wypełniał jego Ewangelii. Chociażby był biskupem, czy papieżem, nie będzie miał życia chrześcijańskiego w sobie. Łatwo zapominamy, że chrześcijaństwo jest nowym życiem, przemieniającym grzesznika w człowieka świętego. Decydować się na chrześcijaństwo znaczy ciągle na nowo decydować się na świętość a to nie jest sprawa ani łatwa, ani wygodna. Nie jest łatwo być człowiekiem naprawdę i bezkompromisowo dobrym. Kto nie wierzy niech spróbuje. Pycha, egocentryzm, nieposłuszeństwo zaszczepione przez pierwszy grzech tkwią w naszej podświadomości, w naszej, mówiąc teologicznym językiem, skażonej naturze.

Źródłem świętości i życia nadprzyrodzonego, dla całej ludzkości jest ofiara Chrystusa, która leczy rany przez grzech pierworodny zadane. Tej ofiary owocem jest miłość jednocząca wiernych z Chrystusem i między sobą. Dlatego Msza św. jest źródłem życia chrześcijańskiego w chwili przeistoczenia i jego formą w Komunii św. Można więc w pewnym sensie powiedzieć, że Msza św. tworzy Kościół, daje mu życie i kształt. Kto się wyłącza całkowicie od Mszy św. i Komunii św., tym samym wyłącza się z jedności z Kościołem. Nie bez powodu Chrystus nazwał Kościół zgromadzeniem, *Ecclesia.*

Nic też dziwnego, że Msza św. jest a przynajmniej powinna być najważniejszym czynnikiem, który wychowuje chrześcijanina. By jednak mogła spełnić to zadanie, nie wystarczy fizyczna na niej obecność. Konieczny jest świadomy udział w tym, co się dzieje. Udział umysłu i woli w tajemnicy miłości i jedności. Uczestniczyć we Mszy św. to znaczy zawartą w niej treść tak sobie przyswoić, by oddziaływała na nasze życie i postępowanie. W przeciwnym razie uczestnictwo byłoby powierzchowne i bezowocne. Świadomy udział w ofierze Chrystusa i Kościoła stoi w sprzeczności z egoizmem i pychą, ustawia człowieka w pozycji pokory i miłości. Dlatego częste a pełne przeżywanie Mszy św. czyni nas chrześcijanami.

Każda Msza powinna być dla nas powtórzeniem Ostatniej Wieczerzy a obecnych powinna wiązać ta sama miłość, która łączyła Jezusa z apostołami w Wielki Czwartek. Tego wieczora przemawiał do nich niezwykle serdecznie. „Synaczkowie... Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłował, abyście się i wy wzajemnie miłowali. Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość będziecie mieć jeden ku drugiemu". „Jam winnym krzewem, a wy latoroślami. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przynosi; bo beze mnie nic uczynić nie możecie". „Jako mnie Ojciec umiłował, i ja was umiłowałem. Trwajcie w miłości mojej". Słowom towarzyszyły czyny.

Przepasał się prześcieradłem i mył nogi uczniom napominając, aby i oni sobie wzajemnie nogi umywali. A potem „gdy oni wieczerzali, wziął Jezus chleb i błogosławiąc łamał i dał im i rzekł: Bierzcie, to jest ciało moje. A wziąwszy kielich i dzięki czyniąc, dał im i pili zeń wszyscy. I rzekł im: To jest krew moja Nowego Testamentu, która za wielu będzie wylana". „To czyńcie, ilekroć pić będziecie na moją pamiątkę". Zaś św. Paweł dodaje: „Ilekroć bowiem ten chleb pożywać a kielich pić będziecie, śmierć Pańską będziecie zwiastować, aż przyjdzie".

Taki był testament Chrystusa i takie dziedzictwo Kościoła. Czyśmy dziedzictwo przyjęli i testament wypełnili? Tak i niezupełnie. Tak, bo odprawiamy Mszę św. od dwóch tysięcy lat. Niezupełnie, bo nasze kościoły rzadko przypominają wieczernik, a w nas trudno często rozpoznać uczniów Chrystusowych. Dlatego też Msza św. nie ma takiego wpływu na nasze życie jaki mieć powinna. Czy religijny obrzęd, pół godziny trwający, ma wpłynąć na wewnętrzną przemianę człowieka? Nawet nie to. Nie chodzi o obrzęd religijny. On jest tylko starożytną szacowną oprawą. Chodzi o proste słowo nad chlebem i winem powiedziane, które jest wspomnieniem i czynem zarazem. I o ten pokarm ze słowa zrodzony, który oznacza jedność i miłość wszystkich ze wszystkimi a najbardziej z Chrystusem w Bogu. Kto przeżył kiedyś Mszę św. z wiarą, a Komunię św. przyjął z miłością, wie że nie kłamię. Aby jednak Ofiara i Komunia św. nas przemieniały, trzeba uwierzyć Chrystusowi, pokornie i prosto jak dziecko. Trzeba uwierzyć w „niemożliwe", bo Bóg czyni zawsze rzeczy „niemożliwe", a możliwymi się stają dopiero wtedy, gdy je uczyni. Wiarę i Boga można utracić i to jest rzecz przerażająca, przerażająca tych, którzy wierzą, bo ci, którzy ją utracili, już nie są zdolni rozumieć co utracili. Ci zaś, którzy bywają przerażeni swoją niewiarą, dlatego są przerażeni, że wierzą, tylko ich wiara przypomina czarną noc. We Mszy św. wiara jest wystawiona na najcięższą próbę i przynosi najobfitsze owoce. Jest więc chwila, która ogarnia wszystkie wieki. Godzina śmierci Syna Bożego na krzyżu. Syn Człowieczy, Arcykapłan oddaje w ofierze Ojcu swoje życie, ciało i krew za wszystkich ludzi. Bolesna czara po brzegi wypełniona miłością. Miłość zbawia a powiedzieliśmy, że ofiara jest niezawodnym sprawdzianem miłości, dlatego potrzebna była krew i krzyż. Potrzebna nie Ojcu, który zna bezgraniczną miłość Syna, ale nam ludziom, którzy nikomu nie ufamy, nawet Bogu, i nie chcemy wierzyć w Jego miłość dla nas.

Ta właśnie chwila, nie znająca czasu, ma moc przemienić człowieka, dać mu nowe nadprzyrodzone życie i uczynić świętym.

Zagadnienie żywego udziału we Mszy św., tak dyskutowane, jest bardzo złożone i przypomina kłąb splątanych nici. Aspekty dogmatyczne, ascetyczne, psychologiczne, narodowe, językowe, obyczajowe tak się przez wieki ze sobą splotły, że nie wiadomo jak do zagadnienia przystąpić. Stąd i dyskusje zwykle smutne robią wrażenie. Na ogół wszyscy mają rację, bo każdy ciągnie za swoją nitkę i z jego punktu widzenia takie właśnie stanowisko wydaje się słuszne. Im bardziej ciągną, tym twardszy powstaje splot. Jedni urzeczeni pięknem śpiewów i obrzędów liturgicznych chcą znać tylko nieskazitelną rzymską liturgię w klasycznej formie, inni podkreślają społeczne znaczenie Mszy św. i domagają się jak najbliższego kontaktu kapłana z wiernymi nawet z uszczerbkiem namaszczenia i powagi obrzędów. Jednych boli brak związku między modlitwą ludu a funkcją liturgiczną kapłana, inni powołują się na czasy, gdy między ołtarzem a wiernymi zawieszano zasłonę, dla podkreślenia tajemnicy i świętości spełnianych czynności. Jedni chcieliby ustawić kapłana twarzą do wiernych, inni są temu przeciwni. Jedni bronią łaciny, inni domagają się języka zrozumiałego dla wszystkich.

Aby rozwikłać ten splątany kłąb należy znaleźć początek nitki. Zanim Msza św. stała się sprawą tekstów, obyczajów, języków, śpiewów, ołtarzów, od samego początku była sprawą miłości. W wieczerniku wszystko inne było nieistotne. Z niej się zrodziły słowa konsekracji, ona znalazła swój najpiękniejszy wyraz w Komunii św. Ona jednoczyła wszystkich w jeden Kościół, dyktowała serdeczne pozdrowienia i dialogi między kapłanem a wiernymi. Wspólne modlitwy, śpiewy, czytania jej tylko służyły. Wydaje się, że przy odnowie liturgicznej należy wyjść z tego samego punktu. Msza św. w pierwszym rzędzie ma się stać zgromadzeniem ludzi przenikniętych miłością do Boga i do siebie wzajemnie. W przeciwnym razie wszystkie, choćby najpiękniejsze formy liturgiczne będą żałosne, bez sensu i nie będą wywierały wpływu na wychowanie chrześcijanina.

Na zakończenie chcę zwrócić uwagę na kilka momentów, które mają szczególne znaczenie dla dobrego przeżycia Mszy św. Chwilą najważniejszą jest, rzecz jasna, przeistoczenie. Kościół milknie, ksiądz przestaje przemawiać w imieniu zebranych a oddaje swoje usta do dyspozycji Chrystusa. W tym momencie wspomnienie historycznego Jezusa staje się ogromnie żywe. Kościół ciągle pamięta to na co patrzał na Kalwarii oczyma Maryi, św. Jana, pobożnych niewiast. Nie może zapomnieć Krzyża. Jeżeli wspomnienie poległych żołnierzy czcimy milczeniem to i wspomnienie śmierci Jezusa powinniśmy uczcić wielkim milczeniem po konsekracji. Kościół do tego zachęca. Skupiona cisza milczącego ludu zjednoczonego

miłością ma większa wymowę niż najpiękniejsza muzyka, czy śpiewy. Wspominając Pana Jezusa uczestnicy Mszy św. powinni równocześnie prosić gorąco Boga, żeby i od nich przyjął ofiarę Jego ciała i krwi na krzyżu złożoną i na ołtarzu w sposób rzeczywisty obecną. Zewnętrznym wyrazem ich prośby i udziału w ofierze Chrystusa jest słowo „Amen", które powinni wszyscy obecni na zakończenie Modlitwy Eucharystycznej głośno zawołać. To starożytne słowo zamyka w sobie potwierdzenie i prośbę, posłuszeństwo i miłość. Jest odpowiedzią na szatańskie „nie będę służył" i rów-równocześnie potwierdzeniem Nowego Przymierza zawartego między ludem a Bogiem. Kto potrafi z całym zrozumieniem i przekonaniem to „Amen" powiedzieć, ten na pewno dobrze uczestniczy w Ofierze Chrystusa. Komunia św. jest naturalną konsekwencją i owocem przeistoczenia. Przez ofiarę Chrystusa staliśmy się dziećmi Bożymi, życie Boże nas przenika, pozostaje teraz tylko miłość, jedność, pokój i radość. Msza św. właściwie się nie kończy, chociaż się zaczyna. Można by powiedzieć, że w Kościele zawsze się wszystko nieustannie zaczyna i nigdy nie kończy, tak jak właściwie nie kończy się rzeka wpadająca do oceanu, choć się zaczyna u źródeł. *Ite missa est* znaczy: „Idźcie, jest chwila rozesłania". Kościół posyła tych co byli u źródła, by nieśli żywą wodę wszystkim spragnionym, bo „Podobne jest królestwo do kwasu, który wziąwszy skryła niewiasta w trzy miary mąki, aż zakwasiło się wszystko". Na działaniu tego kwasu Chrystusowego polega chrześcijaństwo i wychowanie chrześcijańskie.

Ks. Aleksander Fedorowicz

JACQUES LOEW OP i MARIE MARTIN COTTIER OP

DYNAMIZM WIARY

I

Duszpasterstwo dzisiejsze nie kładzie właściwego i pełnego nacisku na sprawę kształcenia wiary; najczęściej zresztą nie rozporządza odpowiednimi do tego narzędziami [1]. Groźna sytuacja, tu i ówdzie dramatyczna, jak w niektórych częściach Ameryki Łacińskiej, powstała stąd, że żyje się jeszcze nawykami myślowymi odziedziczonymi po społeczności chrześcijańskiej *ancien régime'u* — od dwóch wieków już w likwidacji. Proces ten się przyspiesza i obejmuje teraz regiony poprzednio „oszczędzone": zbyt wielka liczba duchowieństwa nie zdała sobie dotąd sprawy z tego faktu i jego implikacji. Za wiele postaw i metod duszpasterskich — nieraz znajdujących wyraz i w prawie kanonicznym — opiera się na hipotezach, z których od dawna uszła rzeczywistość historyczna. Jeśli kładziemy na to nacisk, to nie w celu przeprowadzenia raz jeszcze przewodu dawno obficie udokumentowanego. Chodzi o to, że rozpoznanie nowej sytuacji normalnie pociąga za sobą odnowioną koncepcję duszpasterstwa wiary.

Ongiś istotnie masy były małoletnie i traktowane jako takie: analfabetyzm i brak wszelkiej odpowiedzialności politycznej stanowiły typowy wyraz ich położenia. W swych przekonaniach religijnych masy szły za kadrami narodowymi, podającymi się oficjalnie za chrześcijańskie. Ponadto struktury polityczne i społeczne zorientowane były na korzyść chrześcijaństwa, bardziej co prawda w sensie prawnym niż obyczajowym. Na tym mogło bazować duszpasterstwo. Wychodziło więc z założenia — potwierdzonego faktami dopóki system zachował żywotność — że ludzie wierzą wiarą niedyskutowaną, stanowiącą nienaruszalne dziedzictwo.

Zakładano też, że każdy dostatecznie jest z wiarą obznajmiony, by brać udział bez specjalnego przygotowania w zobowiązujących

---

[1] RR. PP. Jacques Loew et Marie-Martin Cottier OP *Dynamisme de la foi* — „Nova et Vetera", lipiec-wrzesień 1962. Przekład z nieznacznymi skrótami.

aktach Kościoła, zwłaszcza w sakramentach. Stosunkowo mało wysiłków wkładano w oświecenie wiary, której stałość uchodziła za niewątpliwą. Taka praktyka pastoralna wystarczała być może w czasach, gdy wszystkie czynniki socjologiczne wytwarzały zbieżnie klimat chrześcijański dla dusz — dzisiaj jednak bankructwo jej jest niewątpliwe. Wysoki procent robotników z regionów katolickich opuszczających Kościół z chwilą gdy są przeniesieni gdzie indziej, to jeden z dowodów.

Otóż ten typ ludności cechuje połączenie stosunkowo regularnego „praktykowania" — dopóki nie zerwą się wszelkie węzły z środowiskiem tradycyjnym — i niezwykłej ignorancji religijnej. Bardziej jeszcze niż ta sytuacja paradoksalny jest fakt, że tak słabo odczuwany bywa jej gorszący charakter. Skrajny przypadek to pewne szczepy w Ameryce Południowej, które zachowały przywiązanie do niektórych obrzędów sakramentalnych, lub wywodzących się z sakramentów, chociaż od dawna nie słyszą Słowa Bożego. Oto powód sukcesu wśród nich pewnych sekt protestanckich: okaleczają one chrześcijaństwo, lecz w jednym mają słuszność: zaczynają od początku, to jest od głoszenia Ewangelii.

DUSZPASTERSTWO SKONCENTROWANE NA WIERZE

To fakt: łączny nacisk ideologii, wstrząsów politycznych i cywilizacji przemysłowych unicestwia dawną społeczność chrześcijańską. Trzeba z tego faktu wyciągnąć wszystkie faktyczne konsekwencje: to pierwszy warunek skutecznego duszpasterstwa. W tej to perspektywie będziemy tutaj mówić o *duszpasterstwie skoncentrowanym na wierze*. Rozumiemy przez to priorytet wysiłków duszpasterskich wspomagających rozwój wiary we wszystkich jej wymiarach: by stać się mogła specyficzną postawą chrześcijanina w trzech swoich aspektach — światła, siły i odpowiedzialności osobistej. W perspektywie pastoralnej będziemy kłaść nacisk na wiarę przeżytą w jej dynamizmie i konkretnym bogactwie. Zakłada ona w sposób konieczny akty innych cnót, a przede wszystkim czynnej miłości i „weselącej się" nadziei. Wiara jednak jest korzeniem i bez niej nie byłoby ani nadprzyrodzonej miłości ani autentycznej nadziei teologicznej. Cnoty ożywiają się wzajemnie i tworzą organizm. Jeśli miłość jest jego duszą, to wiara światłem, które rozświetla i kieruje każdy krok wierzącego...

Dla wielu naszych współczesnych życie religijne stało się domeną poezji czy sentymentu. Problem Boga to sprawa gustu i wyboru: już nie sprawa prawdy. Dlatego wydaje się im, że trzeba wybierać między prawdą obiektywną, uznaną za nieosiągalną dla rozumu, a szczerością, która staje się prawdziwą i nawet jedyną

wartością. Już nie o to chodzi, by poznać „jedynego prawdziwego Boga i Tego, którego On posłał" (J. 17, 3), ale o to, żeby być szczerym, wolnym od hipokryzji. Ci, którzy na tym poprzestają, skreślają jako zbędny problem prawdy. A nie sądząc już prawdy chrześcijaństwa, wprowadzają inne kryteria, zwłaszcza użyteczności. „Religia jest użyteczna lub nieużyteczna, użyteczna wczoraj, nieużyteczna, czy przezwyciężona dzisiaj". W przeciwieństwie do tego relatywizmu niewiary, wiara doprowadza nas do uznania absolutu prawdziwego Boga i swobodnego, niezasłużonego przez nas daru Jego miłości [2].

Wiara jest więc jakby nowym zmysłem: poczuciem Boga naszego Ojca — dzięki niej rozpoznajemy wszędzie i we wszystkim znaki Boga; odkrywamy, że Jego zamiar i wola, Jego obecność i mowa wpisane są w wątek naszego życia. Wezwani jesteśmy, by powierzyć się bezwarunkowo i oddać bezgranicznie Bogu, który nam objawił swe imię Ojca dając nam jedynego Syna. Synoptycy podkreślają ów dar całkowity, jakiego żąda Jezus od przychodzących do Niego. Gani On ludzi „małej wiary", a chwali tych, których wiara jest wielka.

Znać miłość Boga to wyznawać skuteczność tej miłości. Wiara jest silna, bo wspiera się na mocy Bożej.

Duszpasterstwo skierowane przede wszystkim ku wierze uczy każdego podjąć odpowiedzialność za własne życie przez wstąpienie na drogę synostwa Bożego, którą nam otworzył Jezus, i wzywa do postępowania tą drogą z niezachwianą i nieustraszoną mocą nadziei. Wierzyć, mówi św. Jan, to „trwać" w słowie Chrystusa i być przez to Jego uczniem: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli". A czymże jest ta wolność jeśli nie dojrzałością duchową, prawdziwą niezawisłością osoby? Mówi się wiele o „dorosłości" chrześcijan: jej podstawę stanowi wiara przeżywana do głębi.

WIARA DOJRZAŁA

Zauważmy tu, że jeśli żywa wiara zakłada obecność zespołu cnót składających się na organizm nadprzyrodzony, to z kolei życie nadprzyrodzone, by móc zakorzenić się prawdziwie w osobowości, której ma być pełnią, wymaga gleby ludzkiej uprawionej przez cnoty naturalne. Kolejność zresztą nie jest tu chronologiczna, ponieważ to właśnie łaska — zakładająca naturę — pozwala jej odzyskać zdrowie utracone przez grzech.

Jeśli jednak nabywanie cnót ludzkich w ostatecznej instancji

---

[2] Por. J. Loew: *Aspects et conditions d'une catéchèse des adultes* w *Recherches de Pastorale Catéchètique, Verité et Vie*, seria L, nr. 399.

jest sprawą osobowości pracującej nad sobą, to ta uprawa i budowa indywidualna pozostaje w wielkiej mierze uzależniona od epoki i środowiska społecznego osoby. Wymiar historyczny i socjologiczny musi być brany pod uwagę, gdy się mówi o „wierze dojrzałej". W tym określeniu są dwa sensy, których nie należy mieszać. Naprzód wyraża ono pełną dojrzałość nadprzyrodzoną czyli nie co innego jak świętość. Wolno więc mówić o wierze dojrzałej tam, gdzie osiąga ona właściwe pogłębienie oraz łączy się z pragnieniem świętości. Każdy jest z bliska lub z daleka — takie jest nauczanie Kościoła — powołany do świętości. Stąd wskazówka dla duszpasterstwa: nie istnieje duszpasterstwo autentyczne bez pewnego stopnia wymagań co do życia nadprzyrodzonego.

Ale „wiara dojrzała" (w sensie „dorosłości") może także oznaczać zespół pozytywnych ludzkich czynników, które sprzyjają formowaniu się dojrzałych osobowości i stanowią konkretną ludzką glebę pod siew wiary. Wśród tych czynników wymieńmy rosnące upowszechnienie oświaty i nauki w naszym wieku technicznym oraz — w cywilizacji demokratycznej — uczestnictwo każdego obywatela w odpowiedzialności politycznej. Pedagogia wiary nie może ignorować takich czynników. Podtrzymywać naprzykład apologię „wiary węglarza" to skazywać się na klęskę, z tej prostej racji, że ów pomieniony węglarz jest dziś postacią z folkloru. Życie wiary, aby było możliwe, zakłada poważne wiadomości oraz sprawowanie odpowiedzialności osobistej. Pewne poetycko-paternalistyczne wyobrażenia „pasterza" (ponoszącego całą odpowiedzialność) oraz „wiernej owczarni" (która ma tylko biernie słuchać i dawać się prowadzić [3]) często stanowią tylko przykrywkę klerykalizmu, który w istocie jest jedną z wielkich przeszkód dla ewangelizacji.

II

Jest więc sprawą kapitalnego znaczenia dla ewangelizacji środowisk dotkniętych naturalizmem osadzić widzialnie i mocno nasze duszpasterstwo na „posłuszeństwie wiary" (Rzym. 1, 5). Aby jednak ta cnota teologiczna była żywą lekcją poglądową („wiarą czynną przez miłość") i przyswajalnym lekarstwem, trzeba silnie podkreślić pewne jej rysy.

„Dziś bardziej niż kiedykolwiek trzeba wszystko uczynić funkcją wiary, wiary prawdziwej, żywej, integralnej. Jeśli misja ma się powieść, musi czerpać natchnienie z wiary; a powodzenie jej wła-

---

[3] Samo przez się rozumie się, że takie bierne „posłuszeństwo", wrogie inicjatywie, jest tylko karykaturą autentycznej cnoty posłuszeństwa (przyp. aut.).

śnie do wiary doprowadza... To wymaga z naszej strony śmiałych rewizji nawyków myślowych i rutyny działania" (Konferencja plenarna Episkopatu Francuskiego, 27. IV 1960).

WIARA ŚWIADOMA WŁASNEJ NATURY

a) *Praeambula fidei i pre-ewangelizacja*

Po to, by Ewangelia stała się „mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego", trzeba, by wiara jaką ukazujemy ludziom, świadoma była własnej natury, wolna od wszelkiego fideizmu i rozumna: *fides quaerens intellectum.* Mocne *praeambula fidei* winny być pierwszą odpowiedzią na naturalizm.

Oto co zaobserwowała na ten temat ekipa misyjna na przedmieściu paryskim (Aubervilliers):

„Co nas uderza, to fakt, że choroba wiary jest raczej porządku filozoficznego niż teologicznego. Ludzie ci stracili nie tylko poczucie Boga objawionego przez miłość w Jezusie Chrystusie i chcącego odzyskać dla rodziny Ojca niebieskiego synów marnotrawnych, ale nawet poczucie Boga stwórcy i sędziego oraz natury duchowej duszy a więc i jej nieśmiertelności. W gruncie rzeczy utracili więc nawet zmysł religii naturalnej".

Zapamiętajmy określenie: filozoficzna choroba wiary. Jest godne uwagi, że — z drugiej strony i jak gdyby paralelnie — wielu wierzących chroni się w postawę fideistyczną. Mnogość nowoczesnych wielkich systemów filozoficznych likwidujących się wzajemnie oraz olśniewające sukcesy myśli na polu naukowym wywołały to, co można by nazwać kryzysem a nawet „ruiną" rozumu. Dla wielu wykształconych katolików, duchownych i świeckich, nauczanie konstytucji dogmatycznej I Soboru Watykańskiego *de Fide catholica* wydaje się trudne do przyjęcia.

Trzeba więc podjąć poważny wysiłek, by podtrzymać i wyłożyć *in omni patientia et doctrina,* w sposób zrozumiały i przystosowany do różnych środowisk kulturalnych dzisiejszego świata:

wartość rozumu ludzkiego,
jego zdolność do poznania Boga z Jego dzieł,
zdolność do pojęcia charakteru duchowego duszy,
zdolność do poznania praw naturalnych,
wiarygodność Objawienia,
walor prawdy w teologii.

Wobec pokusy ateizmu wielkie pewności naturalne stanowią bazę wszelkiej poważnej odpowiedzi. By trafić do pozytywnych umysłów naszych współczesnych, trzeba wychodzić od f a k t u, jakim są dzieła Boga ukazujące Go (gdy Objawienie jest drugim faktem podtrzymującym gmach).

Dzieła Boże są w naszych czasach przedmiotem wspaniałych odkryć dzięki badaniom i technice. Ponieważ objawiają w nowy sposób rzeczywistość odwieczną, wypadałoby w sposób równie odkrywczy ukazywać dziś naukę Kościoła *(non nova, sed nove)*.

Zacytujmy tu opinię autorytatywną. Ks. Grasso S. J. pisze w „Gregorianum" (1960, nr 5): „Oczywiście ewangelizacja jest dziełem Boga, ale realizuje się przez narzędzia ludzkie, które dziś rozwijają pełną skalę swoich funkcji. Stąd potrzeba tego, co nazywamy „pre-ewangelizacją". Nim oznajmi się Ewangelię, trzeba przysposobić serca na jej przyjęcie, stworzyć atmosferę oczekiwania na nią. Problem adaptacji jest dziś równie żywy i aktualny jak był zawsze: ukazywanie kerygmatyczne Chrystusa musi ten problem rozwiązać".

"...W Indiach czy w Japonii chrześcijaństwo, nawet nie uznawane za religię objawioną przez Boga, jest uznawane za religię, to jest wartość rozstrzygającą w życiu ludzkim. Jeśli uchodzi za coś przedawnionego, to dlatego, że Zachód a nie religia zdaje się należeć do przeszłości... Chrześcijaństwo jest tam zresztą znane tylko z daleka i pozostaje w mocy argument, że znają je za mało, by je osądzać. Przeciwnie dzieje się w naszych zdechrystianizowanych środowiskach: sama religia uchodzi tu za coś przezwyciężonego. Co do chrześcijaństwa zaś, to poganin europejski uważa, że zna je dostatecznie, by osądzić je w sposób definitywny. Łączy je ze światem, który jego zdaniem — i słusznym może — ulega likwidacji. Słyszał o społeczności chrześcijańskiej i słyszy o nowym społeczeństwie. W naturalny sposób identyfikuje społeczeństwo chrześcijańskie z kapitalistycznym. Śmierć tego ostatniego i koniec chrześcijaństwa, to dla niego to samo. Z drugiej strony, choć sam jest poganinem, kontaktuje się z chrześcijanami i jest pewien, że zna ich dobrze: a często przykład dawany przez nich i będący podstawą do osądzania ich religii nie bywa piękny. Jak więc nauczanie kerygmatyczne mogłoby przezwyciężyć tę przeszkodę? Założywszy nawet, że kaznodzieja jest święty i potrafił pozyskać przyjaźń i szacunek neopoganina, ten powiedzieć może, że to przypadek odosobniony i wyjątkowy. Może mu przeciwstawić innych „świętych", to jest ludzi przekonanych i czynnych, których siła czerpana z przeciwnej ideologii ma wyraźniejsze jeszcze skutki zewnętrzne. Apostołowie w swym „kerygmatycznym" opowiadaniu Chrystusa wspierali się na gminie chrześcijańskiej, żywym przykładzie przekształcającej mocy posłannictwa jakie głosili. W naszych czasach głosiciel Ewangelii nie ma za sobą dającej się porównać z tamtą społeczności..."

„Pre-ewangelizacja jest więc konieczna, jeśli chcemy, by nastąpić po niej mogła ewangelizacja. Wśród sposobów „pre-ewange-

lizowania" niewątpliwie ma swoje miejsce apologetyka. Wiem, że apologetyka nie cieszy się dziś szczególnym szacunkiem niektórych autorów. Sądzą, że trzeba ją odrzucić, skoro nasi współcześni przestali wierzyć w argumentację racjonalną. Wśród tych jednak, którzy kontaktują się z masami, i wśród apostołów pogan dzisiejszych spotkaliśmy się z odmienną opinią".

Ks. Grasso dochodzi do wniosków pastoralnych wskazanych przez nas powyżej. Na przykład by dojść do Biblii potrzebne jest przygotowanie: „Spojrzenie na naturę było dla nas tą wspólną długością fali, po której mogliśmy się posuwać ku Bogu".

Autor pisze dalej: „Czy to w środowisku ludowym, czy wykształconym, za każdym razem, gdy chciałem wskazać dowody istnienia Boga lub poruszyć najbardziej potoczne tematy apologetyki katolickiej, spotykałem się z najżywszym zainteresowaniem i uwagą. Z góry przeświadczeni, że religia to „coś pięknego", pociecha w trudach życia a wiara w inny świat to słodka nadzieja wśród cierpień na tym świecie — bywali niezmiernie zaskoczeni, gdy im się stawiało przed oczy dowody. Sądzili, że wiara jest z samej swej natury czymś ślepym, skokiem w ciemność; czymś na co można się zdecydować, by życie teraźniejsze uczynić znośnym. Powodując tego rodzaju „niespodzianki" można uwrażliwić ludzi dzisiejszych na wielkie tematy grzechu i odkupienia".

„To zaś, przed czym należy się bronić — dorzuca autor — to łatwa i powierzchowna apologetyka pewnych podręczników, zwłaszcza tych w duchu dziewiętnastowiecznym, gdzie zajmowano się godzeniem wiary z wiedzą w epoce, gdy te dziedziny nie były jeszcze dostatecznie rozgraniczone. Ale ówczesne błędy nie dyskwalifikują apologetyki jako takiej. Uchylać się od niej byłoby znakiem podświadomego fideizmu".

b) Formacja intelektualna duchowieństwa

Ale jeśli „pre-ewangelizacja" ma stanąć na gruncie rzeczywistości, niezbędna jest podjęta wspólnym wysiłkiem próba reformy kształcenia duchowieństwa. Niejeden bolesny kryzys w ostatnich dwudziestu latach miał źródło w nieprzystosowanym do rzeczywistości nauczaniu seminaryjnym. Jak młody alumn rzucony na głęboką wodę kapłaństwa oprze się powabowi fałszywych idei, jak potrafi przekonywać umysły o ich fałszywości, gdy spotyka te idee przeżywane przez wartościowych ludzi a formułowane w języku żywym, tętniącym krwią, wzruszeniem, namiętnością, nowością? Jak może nie czuć się oszukany, skoro podczas studiów nie słyszał o tych błędach inaczej jak w sposób odległy, pośredni i wyniosły, w wyschłej i anachronicznej mowie podręczników scholastycznych? Nigdy dość silnie nie oskarży się krzywdy wy-

rządzonej tomizmowi przez pewne podręczniki szkolne: ich gmachy „demonstracji" i „refutacji", których rezultatem jest tylko zagradzanie murem słownym wielkich perspektyw, jakie dla umysłu otwiera filozofia bytu. Oddajmy tu głos mistrzowi o wielkim autorytecie. Wspominając szlachetną postać jednego ze swoich profesorów w Notre-Dame-des-Champs, rozkochanego w Bergsonie, Etienne Gilson opisał, czym była „scholastyka, nie sama w sobie i w pełni swych możliwości, lecz taka jaką spotkał on poraz pierwszy, w jej nędznej rzeczywistości ówczesnej i w wersji Wielkiego Seminarium Paryskiego". Te stronnice powinni i dzisiaj przemyśleć pilnie wszyscy odpowiedzialni za formację duchowieństwa [4]. Do filozofii bezpodstawnie stosowano metody będące na miejscu w teologii.

„Otóż teolog potępia, to jedna z jego funkcji — pisze Gilson — a św. Tomasz wywiązuje się z niej: *ac per hoc excluditur error*. Potępia błąd w teologii, ale także i w filozofii ilekroć następstwa zagrażałyby bezpieczeństwu lub pośrednio wykładowi wiary. To jest uzasadnione, ale *Elementa philosophiae scholasticae* i inne dzieła podobne podają się za traktaty filozoficzne, nie teologiczne. Pomijając już kwestię kurtuazji, filozofia nie potępia mocą autorytetu ale odpiera drogą rozumowania. To mniej łatwe. Sprowadzić doktrynę Kanta do jednego „sądu" i usprawiedliwić jego potępienie prostym rozumowaniem sylogistycznym, to metoda *par excellence* teologiczna i na miejscu w teologii, lecz w filozofii zachodzi trudność z przesłanką większą. Jeśli filozofia Kanta sprzeciwia się rozumowi teoretycznemu i praktycznemu, jest fałszywa, lecz nie trzeba być kantystą, by widzieć, że to pierwsze nie jest łatwe do udowodnienia... Zgadzam się, że teolog ma prawo i obowiązek potępić kantyzm jako niezgodny z nauczaniem Kościoła, lecz niech nie twierdzi przy tym, że robi to z pozycji czysto filozoficznych, bo jeśli kantyzm jest szaleństwem, jest to szaleństwo wśród filozofów bardzo rozpowszechnione, a widząc wkoło siebie tylu wariatów wskazane jest pójść samemu do doktora".

„Czuliśmy wtenczas, że coś jest nie w porządku, lecz nie znaliśmy przyczyny. Ks. Lucien Paulet głęboko cierpiał żyjąc wśród ludzi przywykłych teologicznie rozcinać problemy. Zrozumiałe, że ta metoda miała powodzenie, bo dla teologa potępić jakieś zdanie filozoficzne jako przeciwne wierze, to najpewniejszy i najprostszy

---

[4] Etienne Gilson *La Philosophie et la Théologie*. Podręcznik omawiany przez niego to dwutomowe *Elementa philosophiae scholasticae* S. Reinstaldera (1904 r.). „W układzie zaczerpniętym raczej od Wolfa niż od Arystotelesa i św. Tomasza podręcznik ten przeciwstawiał powodzi innych filozofii prostą i zwięzłą odmowę wzięcia ich pod uwagę... Nie żeby o nich nie mówił — ale bez śladu wysiłku, by pojąć ich źródło i sens."

sposób, by się go pozbyć... Przyjaciel mój znał zbyt wielu filozofów, by nie wiedzieć, że trzeba albo pozbyć się tej postawy w rozmowie z nimi, albo nie rozmawiać wcale".

Tik nerwowy powoduje tiki u innych. Jeśli u wielu księży skądinąd pierwszorzędnych spotykamy zaciekłe uprzedzenie w stosunku do tomizmu, pochodzi to jak się zdaje z urazu intelektualnego, o jaki przyprawiły ich podczas studiów podręczniki. Stąd jest rzeczą tak niezmiernie pilną znaleźć właściwą pedagogię, która przywróciłaby inteligencji jej wrodzone wielkie perspektywy, i popierać wszelkie wysiłki w tym kierunku podjęte. Bo w tym właśnie jest geniusz filozofii św. Tomasza: otwierać umysłowi drogi jego królewskich oczywistości. A gdy umysł ucznia przebudzi się, dobrze będzie skontaktować go bezpośrednio z ideami, z którymi zetknie się później w życiu; uzyska przez to podstawy do samodzielnego ich osądu, zrównoważonego i wolnego od nieporozumień.

WIARA W PEŁNI TEOLOGICZNA, BO OŚWIECONA SŁOWEM BOŻYM TEOLOGICZNIE WYJAŚNIONYM

a) Słowo Boże, źródłem wiary

Powrót do Słowa Bożego występujący w ostatnich latach można uznać za owoc działania Ducha Świętego w Kościele.

Tylko katecheza wyznaczająca szczególne miejsce historii Ludu Bożego i doprowadzająca do zrozumienia tajemnicy Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa, będącej tajemnicą wiary, zdolna jest dać umysłom prawdziwą wizję świata, która pomoże im znaleźć swoje miejsce w życiu i odpowiedzieć na fałszywe wizje świata, z którymi się spotkają.

Zwracając się do ludzi naszej epoki, poddającej wszystko dyskusji, ten nawrót do Biblii zużytkuje odkrycia naukowej egzegezy. Takie duszpasterstwo biblijne odpowiada postulatom Piusa XII w *Divino Afflante Spiritu*. Pojęcie, jakie wielu dzisiejszych chrześcijan ma o Biblii, raczej szkodzi ich wierze niż ją żywi, bo zapamiętali tylko dziecinne obrazki związane fałszywą „cudownością".

Obycie się z „ekonomią Bożą" powinno nas normalnie doprowadzić do konkretnej znajomości „obyczajów Bożych". Czyż nie tej wielkiej pedagogii użył sam Bóg, by ukształcić swój lud i przywieść go krok za krokiem do wejścia we własne Jego życie?

b) Słowo Boże źródłem nadziei

Pismo Święte jako osobisty fundament wiary chrześcijan zagrożonej przez naturalizm — ten cel duszpasterstwa łączy się z drugim: by owa wiara teologiczna, „rękojmia rzeczy, których się spodziewamy", prowadziła do teologicznej nadziei.

Jak święty Paweł pisząc do Żydów zniechęconych prześladowaniami podkreślał, że wiara kieruje się wszystka ku rzeczom niewidzialnym, tak trzeba nam śmiało rzucić na szale naszego czasu wagę nadziei, która nas zwraca ku dobrom eschatologicznym, ku Paruzji, Zmartwychwstaniu, dziedzictwu świętych, chwale, słowem ku zbawieniu dusz, które już teraz sprawia, że „wierząc rozradujecie się weselem niewymownym i chwalebnym" (I Piotr 1, 8).

Tak więc chrześcijanie, a przede wszystkim księża ukazywać będą nadzieję jako zakład dóbr wiecznych wybranych w wolności i jako dar Boga — nie zaś jako przytułek chroniący przed trudnościami doli ziemskiej.

Współczesny ateizm tak samo jak wiarę atakuje też nadprzyrodzoną nadzieję. Na tym punkcie neostoicyzm Camusa zgadza się z marksizmem. Nadzieja przedstawiana jest jako tchórzostwo i eskapizm; nie może jakoby należeć do owych cnót męskich, które cechują człowieka „dorosłego".

Lecz oświeceni absolutnym prymatem dobra boskiego chrześcijanie nie będą patrzeć krzywo na prawdziwe dobra ludzkie, które stanowią cele pośrednie. Sama ich postawa będzie oskarżeniem i sprostowaniem błędu współczesnego świata, który robi z celów pośrednich — cel ostateczny.

Ale taka, niełatwa, postawa wymaga od chrześcijan osobistego kontaktu z Pismem Świętym, które ma być bardziej niż kiedykolwiek — pod kierownictwem Kościoła i bez uszczerbku dla sakramentów — „solą" życia chrześcijańskiego w warunkach współczesnego świata.

Psalmy stanowią jedno z uprzywilejowanych źródeł tej nadprzyrodzonej pedagogii: księża niestety mało je cytują, gdyż odmawiając je tylko po łacinie, w języku niezupełnie przyswojonym, rzadko czerpią z nich osobistą, żywą formację, która rzucałaby światło na ich katechezę.

Również jedynie Pismo, wyjaśniane przez Kościół, pozwoli związać w jedną wizję próby życiowe i nadzieję, wygnanie wędrowców ziemskich i niezachwianą pewność apostolstwa (por. 2 Kor. 5, 6—11).

WIARA PRZEŻYWANA, WYRAŻAJĄCA SIĘ W MODLITWIE I W SAKRAMENTACH

W obliczu naturalizmu modlitwa przedstawia się zarazem jako potrzeba przywrócenia Bogu należnego Mu hołdu i świadectwo egzystencjalnej żywotności naszej wiary.

Jest ona pierwszym świadectwem chrześcijanina w dzisiejszym świecie.

Wszystko trzeba zrobić, żeby odnowić i wzmóc modlitwę. Ale ponieważ kultura umysłowa jest dziś wyższa niż kiedyś, poważnie należy rozpatrzeć na nowo sprawę zapewnienia modlitwie autentyczności tak w treści jak w formie. Potrzeba większej godności, łącznie z rozpowszechnieniem języków narodowych, to sprawy do wzięcia pod uwagę a w praktyce niezmiernie pilne.

Wypadałoby również wprowadzić do modlitwy liturgicznej ludu chrześcijańskiego pewne realia współczesnego życia, takie jak praca. Błogosławieństwa Rytuału, jakkolwiek wspaniałe, są dziś niewystarczające. Rytuał zreformowany powinien odbijać codzienne czynności ludzkie cywilizacji technicznej.

Wiara żywi się też życiem sakramentalnym.

Otóż zbyt często sposób udzielania sakramentów nie tylko nie czyni z nich znaków wiary, *sacramenta fidei*, ale przesłania oczom chrześcijan prawdziwą ich naturę.

Poza realnym zetknięciem chrześcijanina z Chrystusem, zupełnie się przy tych okazjach nie przejawia charakter społeczny sakramentów jako znaków wiary Kościoła i wszczepienia w jego życie.

Tu nasuwa się poważny problem wielkiej liczby ochrzczonych, których jedyny kontakt z Kościołem stanowią sakramenty — trzy czy cztery razy w ciągu życia. Do nich odnoszą się uwagi poniższe.

Czy domniemanie na korzyść ważności sakramentów odpowiada rzeczywistości?

Ponieważ ważny chrzest czyni każdego z nas osobą w Kościele, tak też jesteśmy traktowani. I jest normalne, że Kościół przy dopełnieniu zewnętrznych warunków zakłada ważność późniejszych naszych czynności chrześcijańskich jako spełnionych przez osoby mające poczucie odpowiedzialności.

Otóż zdaje się, że to właśnie założenie coraz bardziej wyszczerbiają fakty i osłabiają dowody przeciwne.

Weźmy każdy sakrament w jego realnym uwarunkowaniu w środowisku materialistycznym. Chrzcząc małe dziecko Kościół zakłada, że będzie ono wychowane po chrześcijańsku. A w bardzo licznych wypadkach nie jest to już prawdą: dziecko wzrastając w otoczeniu dalekim od wszelkich przyzwyczajeń chrześcijańskich nie usłyszy w rodzinie imienia Jezus ani nie nauczy się znaku krzyża. Nawet jeśli potem przychodzić będzie na katechizm, nie otworzy się na wiarę; co najwyżej nauczy się lekcji, by „odbyć komunię".

Przy uroczystej Komunii św. Kościół zakłada, że mimo naszej słabości odnawiamy zobowiązania chrztu. A tymczasem natych-

miastowe zaniechanie mszy i sakramentów, częste po tym obrzędzie, zaprzecza temu domniemaniu, tak naturalnemu w kraju chrześcijańskim.

Zrozumiałe też jest, że dziecko ze środowiska wierzącego przystępuje bardzo wcześnie do bierzmowania, bo zakłada się, że dzięki swym dyspozycjom rozwinęło w sobie łaskę otrzymaną na chrzcie. Lecz jeśli wszyscy naokoło widzą w tym tylko mało zrozumiały obrzęd, co warte jest takie założenie?

Gdy do spowiedzi przedślubnej przychodzi narzeczony, którego całe życie jest zaprzeczeniem nadprzyrodzoności i Kościoła, jak można oczekiwać od niego minimum skruchy wymaganego w sakramencie pokuty? A jeśli to nie jeden lecz trzy czwarte żeniących się przedstawia się w ten sposób?

Bardziej jeszcze dramatyczna sprawa z sakramentem małżeństwa. Za ważne uważa się każde małżeństwo poprzedzone poprawną ankietą kanoniczną, i Kościół z wielką trudnością przyjmuje dowód przeciwny. Ale jaką wartość ma takie domniemanie w stosunku do bardzo młodych ludzi, między 18 a 22 rokiem życia, często oczekujących dziecka i którzy bez tego nie zdecydowaliby się może na definitywny wybór, przyzwyczajeni do całkowitej swobody seksualnej i zmieniający partnerów z okazji wspólnego kina czy zabawy? Kiedy jedyne lektury kształtujące umysł, to historie gwiazd filmowych, których kolejne rozwody uchodzą za nieuchronne i normalne, a poza tym większość sąsiadów także pożeniła się po rozwodzie — jak uważać można deklarację narzeczonych wobec księdza, że małżeństwo uważają za dozgonne, za składaną we właściwym duchu? A ręka na Ewangelii nie znaczącej dla nich nic?

Gdy całe otoczenie zaleca środki antykoncepcyjne i młodzi chłopcy szesnasto- czy osiemnastoletni noszą w portfelu obok fotografii narzeczonej prezerwatywę, gdy spędzenie płodu nie jest problemem dla sumień — jak zakładać, że obietnica dotycząca prokreacji spełnia właściwe warunki zobowiązania? Nawet jeśli chwilowo pojęta była na serio.

Czy są r z e c z y w i ś c i e małżeństwem ci, którzy jeszcze przed ślubem natykają się na tyle przeszkód, a później nie posiadają minimum wiary ani pomocy modlitwy, by spełnić zobowiązania? A żyją w świecie, gdzie wobec urzędu podatkowego, lekarza wydającego zwolnienia, ubezpieczeń wypłacających odszkodowanie itp. kłamie się bez żadnego skrupułu.

I gdy ci małżonkowie rozwodzą się w proporcji jeden do trzech, jeden do czterech lub sześciu (gdy np. w Wandei, prowincji chrześcijańskiej, ten stosunek wynosi 1 : 24), jaki jest stopień ich winy w zerwaniu więzów, na których utrzymanie nie byli przygotowani.

I wreszcie czyż trzeba mówić o czczeniu chrześcijańskim pogrzebem tylu ludzi, których całe życie było praktycznym zaprzeczeniem wiary? A gdy przedtem wezwany jest kapłan, by udzielić ostatniego namaszczenia choremu nieprzytomnemu, również zakłada, że miał on wymagane do tego usposobienie.

W sumie więc praktyka sakramentalna opiera się na założeniach niezgodnych już dziś z rzeczywistością. Podobnie w trybunałach kościelnych, gdzie się przyjmuje, że istniała zgoda na małżeństwo, jeśli nie ma dowodu przeciwnego — w stosunku do pewnych określonych grup ludzkich postępowanie odwrotne byłoby jak się zdaje bliższe rzeczywistości. Czy w stosunku do grup powyżej omówionych obecna praktyka nie miewa skutku odstręczającego? Iluż rozwiedzionych nie jest zdolnych pojąć dlaczego zostali wyłączeni od sakramentów. Duszpasterstwo w stosunku do nich winno się nastawić na podtrzymanie nadziei, na zwrócenie ich ku Bogu.

Niewątpliwie dyscyplina kościelna słusznie liczy się ze społecznie szkodliwymi następstwami czynu. Ale na to, by cel był osiągalny, potrzeba chrześcijańskiego klimatu społecznego; cel nie jest osiągnięty, gdy większość w pewnej grupie (nawet ochrzczonej) żyje w klimacie całkiem innym.

DUSZPASTERSTWO MISYJNE

Oto więc podwójne stwierdzenie, do jakiego doszliśmy w sprawie sakramentów, których żądają od Kościoła ludzie przez całe życie otoczeni materializmem technicznym lub ateizmem i głęboko nimi przesiąknięci.

Pierwsze stwierdzenie, to że brak p o d p o r y, minimum niezbędnego, by mógł się dokonać czyn człowieka dorosłego prawdziwie świadomy i o d p o w i e d z i a l n y: bez zastrzeżeń udzielamy sakramentów ludziom zbyt mało już zakorzenionym w Kościele, by sprostać mogli podjętym zobowiązaniom, albo nawet zrozumieć, czego się podejmują.

Druga teza, to że domniemanie ważności sakramentu (całkowicie normalne w społeczności świadomie katolickiej) nie odpowiada już rzeczywistości tam, gdzie nastąpiła dechrystianizacja; tam całokształt poglądów i obyczajów każe skierować domniemanie w kierunku odwrotnym: niezdolności do przyjęcia sakramentu. W kraju, gdzie rozwód wszedł w zwyczaj, prawdopodobne jest, że braknie woli zawarcia małżeństwa nierozerwalnego.

Jeśli powyższe twierdzenia odpowiadają rzeczywistości, chodzi naturalnie nie o to, by na nich poprzestać, ale by poszukać pilnie i z całym zapałem naszej wiary sposobów przygotowania ludzi wkoło nas do ważnego przyjmowania sakramentów.

Bardziej niż kiedykolwiek konieczna tu jest przede wszystkim trafna ocena sprawy — wznosząca się ponad dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze niebezpieczeństwo to pozwolić ludziom nadal postępować drogą formalizmu, pozbawionego cnoty religii, wiadomości religijnych i świadomego, prawdziwego zaangażowania. W świecie gdzie oświata, a nawet i kultura rozwijają się stale i bardzo szybko, coraz bardziej da się odczuć przepaść: między kulturą ogólną a religijną. Oskarżenia o obskurantyzm, magię, dewaluację sakramentu na korzyść gestów, które będą się wydawały kłamliwe, takie oskarżenia wzmogą się z uszczerbkiem Kościoła.

Drugim niebezpieczeństwem byłoby odepchnąć tych, którzy przychodzą do nas przy rzadkich okazjach swego życia i oczekują, może bardziej niż sądzimy, postaw żywych. Odtrącić nadzieję, nawet ukrytą i obarczoną błędnymi sądami, nie byłaby to, rzecz jasna, postawa apostolska.

Udzielać nadal sakramentów, zakładając zdolność do ich przyjęcia i życia nimi, która już nie istnieje — to budzi pogardę dla Kościoła nawet u tych właśnie, którzy sakramentów żądają.

Odpychać tych, którzy do nas przychodzą z tej okazji, to zawieść płomienny niepokój Dobrego Pasterza szukającego owcy — zwykle zabłąkanej, a która przypadkiem tego dnia (także zresztą nieco zabłąkana) znalazła się w owczarni.

Rozwiązaniem zdaje się być duszpasterstwo, w którym przyjęcie najbardziej kochające łączy się nierozdzielnie z katechezą stopniowo, etapami prowadzącą do sakramentu.

Przygotowanie chrztu dorosłych jest tu przykładem najbardziej tradycyjnym i zarazem najmocniejszym: długie etapy katechumenatu, wpisanie oficjalne — różne od sakramentu ale czyniące już członkiem Kościoła, zastosowanie teologii chrztu pragnienia w wypadku gdyby katechumen zmarł przed przyjęciem sakramentu, cała ta powolna i realistyczna gradacja, w której Kościół zarazem przyjmuje i wymaga, stanowi wzór, gdzie znaleźć można duszpasterstwo najbardziej otwarte, wprowadzające, lecz sakramentu udziela się dopiero wtedy, gdy istnieje odpowiednie światło i nadprzyrodzone nastawienie sumienia.

Wobec sytuacji nowych i masowych, czy nie można rozszerzyć tej właśnie postawy Kościoła? Należałoby jak się zdaje rozróżnić, z punktu widzenia jaki nas tutaj interesuje dwa składniki sakramentu: naprzód rzeczywistość ontologiczną (charakter, łaskę, problem „odżywania" sakramentu); ale ta rzeczywistość łaski przyjęta będzie na miarę otrzymanego światła; może zamało bierze się pod uwagę światło otrzymane *de facto* przez tego czy innego człowieka a zanadto ocenia się sakrament *in se, in abstracto*. Należałoby się bardziej liczyć z aspektem osobistym. W społeczeństwie techni-

cznym rośnie obieg informacji i ładunek wiedzy naukowej: tym konieczniejszy jest wzmożony wysiłek dla zwalczenia ignorancji religijnej.

Nim osiągniemy konieczny postęp, wypadałoby stopniować wymagania proporcjonalnie do świadomości religijnej tych, których mamy prowadzić do pełni. To sprawa roztropności, ale gdy brak oświecenia stwierdzamy u wielkich grup ludzkich, nie chodzi już tyle o roztropność poszczególnego księdza w poszczególnym wypadku, ile o roztropność pasterza (biskupa lub biskupów krajowych) którą chciałoby się widzieć sformułowaną we w s k a z a n i a c h.

Stopniować wymagania to nie znaczy dawać chrystianizm po zniżonej cenie, ale uznać, że wymagania początkowe różnią się od końcowych.

Sakramenty są dla o s ó b — które trzeba wprowadzić na drogę stopniowego zbliżenia się do tego celu. „Ubodzy", którym ma być „Ewangelia opowiadana", to owe masy mało oświecone, nad którymi Pan wzruszył się miłosierdziem, i które trzeba podnosić stawiając wymagania proporcjonalne do tego, co mogą zrozumieć. Nie ma oczywiście dwóch chrystianizmów, ale życie chrześcijańskie jest pochodem naprzód: Bóg ze swym ludem w Starym Testamencie, Jezus z uczniami nauczyli nas c i e r p l i w o ś c i. By wymaganie zostało przyjęte, musi być zrozumiane: dla wielu stanowcze wymaganie modlitwy codziennej więcej może byłoby warte, niż nakaz — niezrozumiany — mszy niedzielnej. Często, zauważmy, w masach ochrzczonych a nieuświadomionych mają powodzenie sekty. Żądają one wiele od swych adeptów, ale to, czego żądają jest zrozumiane, stąd ich względny sukces.

Weźmy przykład pary narzeczonych pobierających się w pośpiechu z powodu bliskich urodzin dziecka, lecz mniej lub bardziej niechętnych Kościołowi, a w każdym razie niezdolnych podjąć realnie zobowiązań sakramentu małżeństwa (a tym mniej zdolnych dotrzymać). Czy nie byłoby lepiej powiedzieć im: „Pomodlimy się w sposób przepisany przez Kościół, zobowiążecie się jedno wobec drugiego tak jak potraficie, a jednym z tych zobowiązań niech będzie właśnie nabycie wiadomości. A wtedy jak będziecie wiedzieli, czym jest naprawdę małżeństwo chrześcijańskie, nierozerwalne, udzielicie sobie sakramentu".

Taka perspektywa duszpasterska, nie żądająca od tych, którzy są do tego niezdolni, najwyższych zobowiązań — lecz błagająca ich o rzeczy w zasięgu ich możliwości, dałaby się i na innych polach zastosować.

Duszpasterstwo takie miałoby wobec katechumena całą wyższość jaką ma miłość w stosunku do jurysdykcji. W pełni stosuje się ono do słów Pana by nie gasić lnu tlącego, bo czyni wszystko co może,

by go rozdmuchać, wiedząc przy tym, że len zgasłby niewątpliwie wystawiony na przewiew taki, jaki nie grozi zgaszeniem płonącej lampie.

Ale słyszy się często: „Nie wiecie, co się dzieje w głębi duszy". Chętnie odpowiemy: „Oczywiście, ale dlatego właśnie, że wiara nas upewnia o działaniu Boga w duszach na tym poziomie światła jaki mają, to jeden powód więcej, by przedwcześnie nie udzielać sakramentów".

Upewniają nas słowa św. Tomasza z Akwinu: że dusza złączona jest z Bogiem *mentaliter* oraz *sacramentaliter*. Iść ku Bogu *mentaliter*, to już być *ex voto* w Kościele: nasza rola to pomagać w drodze ku *sacramentaliter* aż osiągnięte będą prawdziwie warunki sakramentu.

W naszych krajach o tradycji chrześcijańskiej koegzystują ściśle przemieszane dwa środowiska:

Wierzący — nawet jeśli wielu jest wśród nich letnich, zrutynizowanych, grzesznych, nawet jeśli brak im wielkoduszności i gotowości, Bóg Ojciec, Chrystus Zbawca, Duch Święty, który zgromadza Kościół, Najświętsza Panna są dla nich niewątpliwą rzeczywistością. Wielu z nich jednak, można sądzić, nie wytrwa długo w pół-chrześcijaństwie i jeśli się nie odrodzą pod wpływem apostolstwa do chrześcijaństwa prawdziwego, przejdą do środowiska drugiego, oni lub ich dzieci.

Drugie środowisko: nie mające już wiary, ani nawet naturalnej cnoty religii, opacznie rozumie i źle sobie tłumaczy wszystko co religijne, a bardziej jeszcze swoje epizodyczne zetknięcia z Kościołem.

Owa koegzystencja jest faktem; może ona tylko wzrastać. Środowisko chrześcijańskie nie wchłonie, bez misjonarskiego porywu na miarę potrzeb, tamtego środowiska bez wiary, które powiększa się automatycznie i przez światowy napór demograficzny i przemieszanie z niechrześcijanami.

W naszych krajach chrześcijańskich rosnąć będzie ilość małżeństw nie tylko już mieszanych, ale przeciwstawnych w kulcie, wierze, mentalności i obyczajowości. Nie chodzi o to, żeby wznosić bariery i mnożyć przeszkody, ale przeciwnie, wedle porządku nakazanego przez Jezusa iść na cały świat (duszpasterstwo otwarte), nauczać wszystkie narody pogańskie (katecheza na wszystkich poziomach) i tego kto uwierzy, jako uwieńczenie wysiłku, ochrzcić (sakramenty).

WIARA ŻYWA, WYRAŻONA *ORE ET OPERE, IN SPIRITU ET VERITATE*

Chrześcijanie, sól i światło świata, zaczyn w cieście, świadkowie jedynej nadziei, która nie zawodzi, powinni odnaleźć dumę swego imienia, i to w życiu codziennym i przez obecność w zasadniczych sektorach dzisiejszego świata. Podboje techniczne idą naprzód w triumfie.

Trzeba, by zwycięstwa rozumu ludzkiego służyły chrześcijańskiej nadziei. W tej dziedzinie powinien nam przyświecać humanizm, jak Tomaszowi z Akwinu: trzeba kłaść nacisk na doniosłość cnót naturalnych.

a) Żywe poczucie powszechności

Technika uczyniła ludzi materialnie solidarnymi na całej ziemi. Jest w tym szansa dla skutecznego uaktywnienia zmysłu katolickości, powszechności. Chrześcijanie winni się troszczyć, by w ich czynach objawiała się pewność braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie. Odchodząc od własnego egoizmu zwrócą się ku nędzy innych. Troska o kraje zapóźnione w rozwoju i o walkę przeciw rasizmowi powinna kształtować duszpasterstwo już od szczebla parafialnego. Przez pomoc pieniężną, przez budzenie powołań do służby ludom wydziedziczonym, przez popieranie wielkich reform ekonomicznych i politycznych w stosunkach międzynarodowych, przez konstruktywny wkład w pracę Narodów Zjednoczonych chrześcijanie wszędzie zaświadczą o swoim uniwersalnym powołaniu. (Wielkie encykliki misyjne ostatnich papieży stale nas wzywały do takiej postawy). Ta katolickość będzie też przeżywana w modlitwie.

Powtarzając słowa Kaifasza: „Nie widzicie, że lepiej jest, aby jeden człowiek umarł za naród, niż żeby cały naród miał zginąć", św. Jan dorzuca ten komentarz natchniony: „Prorokował, że Jezus miał umrzeć za naród. I nie tylko za naród, ale żeby zgromadzić w jedno synów Bożych, którzy byli rozproszeni" (J XI, 49—52).

Czy to nie wiara ukazuje nam, że jedność, do której ludzie są powołani, to jedność dzieci Bożych? Św. Jan mówi tu o tym samym, co *List do Efezjan* opisuje jako Kościół, tajemnicę jedności. Jedność i solidarność, które już w porządku doczesnym są postulatem natury ludzkiej, mogą się urzeczywistnić tylko jeśli ta jedność, owoc łaski Chrystusowej, będzie intensywnie przeżywana. Bo na to, aby natura naznaczona grzechem odzyskała właściwą sobie prawość, niezbędna jest łaska. Chrześcijanie, oświeceni wiarą, która jedynie zdolna jest ukazać do jakiej jedności są powołani, winni pra-

cować dla jedności na wszystkich szczeblach i we wszystkich sektorach życia: w domu, w różnych środowiskach, na szczeblu narodowym i międzynarodowym.

b) Praca chrześcijan dla postępu

W dziedzinie wynalazczości technicznej i jej zastosowań chrześcijanie powinni się poczuwać do roli pionierskiej. Tak każe miłość braterska: postęp techniczny warunkuje zasadnicze problemy wieku, takie jak walka z głodem. W razie niedostatecznego postępu ludzkość ucieknie się do namiastek sprzecznych z moralnością chrześcijańską.

Technika jest złem tylko wtedy, gdy działa sprzecznie z zasadniczymi celami ludzkimi, a więc chrześcijanie winni w konkretnych sytuacjach i skutecznie stosować nauczanie społeczne Kościoła. Na przykład w sprawie regularnej pracy niedzielnej, wyczerpującej pracy akordowej; nadużywania środków podniecających i uspokajających, do czego zmusza zwłaszcza kobiety praca w pewnych branżach; ogłupiającego spędzania wolnego czasu itp.

Ale to oznacza zerwanie na wszelkich szczeblach z przemocą pieniądza: „Nie możecie Bogu służyć i Mamonie". Naglący apel encykliki *Mater et Magistra* winien spotkać się z wolą realizacji godną stawki, o jaką tu chodzi.

PROBLEM LAIKATU

Tu staje przed nami problem formacji dojrzałego laikatu. Ma on olbrzymie znaczenie dla ewangelizacji świata. Okazało się już, że dusze dla Chrystusa zdobywa miłość apostolska świeckich chrześcijan, powołanych do życia pośród świata.

Zrozumieć wymagania wiary dojrzałej, to formować laikat całkowicie współodpowiedzialny za ewangelizację. Misję laikatu w Kościele trzeba uznać w praktyce. W czterdzieści lat po proroczych słowach Piusa XI w wielu krajach poprzestaje się jeszcze na „tresurze religijnej" — na wpajaniu biernego posłuszeństwa, tak jakby duchowieństwo lękało się silnych osobowości zarówno w porządku ludzkim jak i duchowym.

„Wierni tylko bardzo posłuszni, ale nie obdarzani zaufaniem — bo nie przygotowano ich na przyjęcie zaufania — nie mogą bez cudu stworzyć ekipy nowoczesnych apostołów".

„Normalne jest, by laikat wydawał własnych swoich przywódców".

„Mówi się o »godzinie laikatu«; jeśli, jak tego pragniemy, ta godzina nadejdzie dzięki pełnemu i skutecznemu uznaniu aktyw-

ności świeckich w Kościele i chrześcijan w świecie, rozróżnienie hierarchii i laikatu — zachowując swój charakter ustanowienia Bożego — winno stać się współpracą raczej niż podległością. Czyż pasterz nie służy swej owczarni?" [5].

W coraz liczniejszych środowiskach odciętych faktycznie od Kościoła siew misyjny wzejść może tylko przez świadectwo i apostolstwo chrześcijan wzorowo podejmujących odpowiedzialność zarówno na planie doczesnym, gdzie wiara powinna ich inspirować, jak i w dziele ewangelizacji. Jeśli ma być ona owocna i w tej dziedzinie także należy robić pełny użytek z kompetencji, a więc i z możliwości kompetentnych inicjatyw. Towarzyszyć temu musi wysiłek w dziedzinie formacji doktrynalnej i życia wewnętrznego. Bez tego jak apostoł sprostałby zadaniu, którego trudności nie wolno minimalizować? Roztropność nadprzyrodzona zakazuje improwizacji opłacanych porażką obiektywną i w ostatecznym rezultacie załamywaniem się dusz najbardziej ofiarnych. Na przykład niedożywienie doktrynalne, na jakie jest dzisiaj skazanych wielu apostołów, nie pozwala rozsądnie spodziewać się rezultatów dużej miary. Możliwe, że utajony fideizm, o którym mówiliśmy wyżej, prowadzi do niedoceniania intelektualnych sił nowoczesnej niewiary. Fakt chyba niewątpliwy: wielkie kryzysy współczesnego apostolstwa, jak kryzys progresizmu, mają za przyczynę rzucanie na głęboką wodę apostołów, którzy nie otrzymali poważnego przygotowania. Fideizm liczy na to, że wszystkiemu zaradzi wielkoduszność, lecz tylko wiara autentyczna dostarczy jej światła i orientacji, bez których spala się ona w próżnym marnotrawstwie aktywizmu. Odnosi się to zresztą zarówno do duchownych jak świeckich. Nie przypadkowo chyba św. Paweł w liście do Efezjan rozwija obraz „rynsztunku" wiary.

Sytuacja misyjna nakłada na chrześcijanina ścisły obowiązek pogłębiania i głębokiego przeżywania swojej wiary, skoro żyje on nią i głosi ją tam właśnie, gdzie ona już nie istnieje. Ale też chrześcijanin ma prawo oczekiwać, że otrzyma środki, które pozwolą mu sprostać tego rodzaju zobowiązaniu.

W obliczu materializmu, który rozprzestrzenia się na wszystkie dziedziny życia i odrywa człowieka od sfery ducha, chrześcijanin łączy głębokie zaangażowanie z poczuciem wygnania: w tym pozytywnym sensie, który warunkuje jego postawę misjonarską.

Bo w istocie albo będzie misjonarzem i świadkiem życia duchowego, albo sam ulegnie tej mentalności, która człowieka zamyka w świecie doznań fizycznych: a podkreślmy tu, że

---

[5] Fr.-H. Lepargneur O P.: *Laïcat adulte: premier problème de l'Eglise en Amerique Latine*, w „Nouvelle Revue Théologique", t. 83, XII 1961.

negacja duchowego charakteru i nieśmiertelności duszy jest bardziej rozpowszechniona niż negacja Boga.

Chrześcijanin misjonarz wszędzie odczuwa to wygnanie. Lecz w pewnych regionach szczególnie zdechrystianizowanych — istniejących, przyznajmy się do tego, w starych krajach chrześcijańskich — rozwinąć trzeba jeszcze bardziej dynamiczny i lepiej przystosowany do sytuacji wysiłek misyjny.

WIARA ODCIĄŻONA OD WSZYSTKIEGO, CO NIE STANOWI JEJ ISTOTY

Podkreślenie prymatu wiary zachęca zarazem do poważnego rozpatrzenia wszystkiego, co stanowić może przeszkodę dla szukających szczerze prawdy. Jest to postawa przyjęta niegdyś przez pierwszy Sobór Jerozolimski, nie chcący „nakładać żadnego ciężaru nad to, co konieczne" (Dz. Ap. 15, 28).

Niezbędna jest więc praca trudna lecz pilna: oczyszczenie ze wszystkiego co niekonieczne zwyczajowych ram naszej wiary (na przykład miejsca kultu przeładowane staroświecczyzną, plastyka religijna prowokująca do krytyki, ceremonie bardziej lub mniej związane z folklorem, ubiory anachroniczne lub zbyt bogate).

Trzeba przywrócić prawdziwy sens tajemnicy, umieszczając ją tam, gdzie naprawdę jest, i stale powracając do prostoty Ewangelii: „Wysławiam cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i uczonymi, a objawiłeś je maluczkim" i dalszy ciąg kiedy to Jezus, „rozradował się w Duchu Świętym" (Łk. X, 21—13).

W pewnych krajach katolickich brak konkurencji, nagromadzenie tradycji raczej folklorystycznych niż religijnych, rutyna i ignorancja sprzyjały uformowaniu się pewnego rodzaju taniej religii, w której akcesoria wzięły górę nad istotą rzeczy. W naszej epoce powszechnej turystyki spektakl, jaki stanowią różne wątpliwe manifestacje, może być zgorszeniem i istotnym przeciw-świadectwem, zwłaszcza dla chrześcijan odłączonych. „Trzeba by stopniowo zrodziła się lub rozwinęła świadomość, że Tradycję można zdradzać nie tylko przez jakieś twierdzenia obiektywnie błędne, lecz równie często — wśród ludu — przez wyraźne zakłócenie równowagi między prawdami zbawienia" [6].

WNIOSKI

Duszpasterstwo koncentrujące swój wysiłek na rozwoju wiary jest zapewne jedyną skuteczną odpowiedzią na ateizm współczesny

---

[6] Fr.-H. Lepargneur — art. cyt.

Ten bowiem posiada trzy cechy charakterystyczne. Jest uzbrojony intelektualnie i uważa się za rozumowo uzasadniony. Inspiruje pewien typ humanizmu, to jest koncepcji człowieka i jego szczęścia oraz etyki dostarczającej reguł działania i zachowania. Charakterystyczny jest wysiłek z tej strony, by przeciwstawiać przykazanie miłości Boga drugiemu, „podobnemu jemu", miłości bliźniego — tak jakby ateizm stanowił warunek czystości i bezinteresowności tego ostatniego.

Wreszcie ateizm współczesny jest zdobywczy, stawia sobie cel wspaniały, prometejski: budowę Społeczności Harmonijnej.

Postawiony w obliczu humanizmu ateistycznego, chrześcijanin czerpie z wiary światło rozjaśniające jego spojrzenie, zasady porządkujące życie, decydującą inspirację dynamiczną. Dając oficjalną sankcję dewizie: widzieć, osądzać, działać — encyklika *Mater et Magistra* zmierza nie do czego innego, jak by nas skłonić do życia wiarą ze wszystkimi jej implikacjami.

Wiara jako światło umieszcza nasze życie na osi planu Bożego. Ta oś stanowi pełną logikę egzystencji. A światło wiary, właśnie dlatego, że jest światłem, powinno się objawiać: „Pana Chrystusa święćcie w sercach waszych, gotowi zawsze do zadośćuczynienia każdemu, który domaga się od was sprawy z nadziei, którą żyjecie" (I P. III, 15). I jak mówi św. Paweł: „Sercem bowiem wierzy się ku sprawiedliwości, a ustami wyznaje się ku zbawieniu" (Rzym. X, 10).

Wiara zakłada wyznanie — „piękne wyznawanie". Mgr Guerry przypomniał to świeżo na zjeździe *ACO* francuskiej: ewangelizacja jest zadaniem również apostołów świeckich. Nieodzowne świadectwo życia przygotowuje drogi budząc w niewierzącym pytanie: dlaczego ten tak postępuje? To pytanie czeka na odpowiedź.

„Świadectwo życia, jeśli mu nie towarzyszy wyjaśnienie, samo nie da tej odpowiedzi. Póki się tego nie zrozumie, nie pojmuje się konieczności ewangelizacji słowem, która ma właśnie przynieść odpowiedź, to jest wytłumaczyć świadectwo życia".

Przykład Pana Naszego w dwóch fazach Jego życia: ukrytej i publicznej oświetla dwa niezbędne czynniki apostolstwa: świadectwo i ewangelizację. Potrzeba tej ostatniej wynika stąd, że „czyny nie wystarczają, by odsłonić wewnętrzną tajemnicę osoby", ani jej koncepcji przeznaczenia ludzkiego.

Wiara jest zarazem walką i zwycięstwem. Zwycięstwem, bo daje nam pewność miłosiernej miłości Boga objawionej w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Walką o niesłychanej gwałtowności — większej jeszcze niż w walce Jakuba z aniołem: bo wiara osadza nasze życie bezpośrednio na tajemnicy Boga, nadaje mu wymiar

boski. Właśnie wielkość tego powołania, do jakiego Bóg wzywa przybranych swoich synów, stanowi krzyżową próbę i groźną walkę świętości. Światło Boże stając się naszym przybiera w stworzonym umyśle postać obstępującej zewsząd nocy. Święci, którzy mówili o oczyszczeniach koniecznych na drodze do świętości, kładli nacisk na oczyszczenia wiary. Przypomnijmy św. Jana od Krzyża i jego wielką uczennicę, św. Teresę od Dzieciątka Jezus. „Wiara jest walką", mówiła ona, i przeżyła tę walkę aż do heroizmu: „To nie zasłona, to mur". „Śpiewam to, w co chcę wierzyć". „Nie mając radości z wiary, próbuję mieć jej uczynki". W istocie heroiczna wiara świętych afirmuje się pośród najgorszych pokus rozpaczy. W pewnym momencie swego życia św. Wincenty à Paulo nie był w stanie wymówić słów aktu wiary; napisał je na papierze, który zawsze nosił przy sobie; gdy pokusa stawała się zbyt silna przykładał rękę do serca, gestem zastępując słowa, których nie potrafił wymówić. Wielkość wiary prowadzi aż do takich ostateczności i z tego również widzimy dlaczego jest ona specyficzną odpowiedzią na nieprzenikliwą niewiarę, która mimo złudzeń światła zamyka ludzi w mrocznej rozpaczy. Właśnie w nieustraszonym heroizmie wiara zrywa owoc zwycięstwa. Wiara, mówił proboszcz z Ars, to kiedy się mówi do Boga jak do człowieka. Bo przez czystą wiarę Bóg staje się obecny. Świadczy ona i objawia tę obecność.

Żyć wiarą, w pełni jej wymiarów i aż do kresu, to ostatecznie zależy od wielkoduszności z jaką otwiera się każda dusza na łaskę Bożą. Ale ta wielkoduszność potrzebuje podniety, pomocy, oparcia, zachęty i światła: to właściwe zadanie duszpasterstwa, które w konsekwencji musi posiąść adekwatne do tego celu środki.

Jacques Loew OP i M.-Martin Cottier OP
Tłum. hm

JACQUES M. POHIER OP

MENTALNOŚĆ RELIGIJNA A MENTALNOSĆ DZIECIĘCA

Często mówi się dziś, że myśl religijna bywa nieraz zabarwiona infantylizmem [1]. Ludzie świeccy i duchowni, którzy zdają sobie z tego sprawę, martwią się tym i dochodzą do wniosku, że powinno się walczyć o bardziej dojrzałą mentalność religijną. Inni są zdania wręcz przeciwnego: sądzą, że myślenie religijne musi koniecznie być dziecięce. Pozytywizm scjentystyczny oswoił nas z formułą Comte'a, według którego istnieją trzy stadia rozwoju myśli ludzkiej: teologiczne, czyli fikcyjne, metafizyczne czyli abstrakcyjne i naukowe czyli pozytywne. Stadium pierwsze samo w sobie prymitywne jest jednak koniecznym punktem wyjściowym ludzkiego intelektu i występuje zarówno u jednostek jak w całych kulturach. Stadium trzecie natomiast uważa Comte za doskonałe i ostateczne osiągnięcie. Z każdego więc punktu widzenia — czy to wierzących czy zwolenników Comte'a — spotykamy się dziś *implicite* z poglądem, że mentalność religijna jest dziecięca.

Dzięki współczesnej psychologii, która pozwala nam zrozumieć znacznie lepiej niż dawniej strukturę i funkcjonowanie mentalności dziecka, mamy dziś w rękach metodę określenia natury, zakresu i przyczyn infantylizmu, spotykanego u ludzi religijnych. „Klasycznym" już sposobem analizowania myślenia religijnego jest porównywanie go do myśli filozoficznej i naukowej. Ale warto postąpić inaczej, i porównać to myślenie do myślenia dziecięcego. Jest to bowiem z pewnością najlepsza metoda przekonania się dlaczego i jak myśl religijna narażona jest na ryzyko infantylizmu i czy infantylna być musi (podkr. autora).

W pracy naszej posługujemy się tym samym schematem porównań, którego używa psycholog szwajcarski Jean Piaget, w swym

1 Studium Ojca Pohier, dominikanina, profesora teologii moralnej w Saulchoir ukazało się w belgijskim kwartalniku „Lumen Vitae" (Vol. XVI — 1961, No 2). Zamieszczamy je ze znacznymi skrótami.

opisie i interpretacji dziecięcego sposobu myślenia. Należy przy tym podkreślić, że wiek dzieci, jaki bierzemy pod uwagę, nie powinien być rozumiany zbyt sztywno, ma on tylko stanowić pewne przybliżenie, przeciętną, która wahać się może znacznie w różnych kulturach i środowiskach. Na tych kilkunastu stronach możemy oczywiście przedstawić tylko pewną ogólną ideę tego, jakie światło rzucić może metoda Piageta na infantylne tendencje w myśleniu religijnym.

Będę więc trzymał się tylko jednego, określonego kierunku porównań: chcę porównać warunki dialogu dziecka z dorosłymi i warunki, które w niektórych formach modlitwy, charakteryzują rozmowę wierzącego z Bogiem. Ograniczenie takie może prowadzić do bardzo uproszczonych i bardzo arbitralnych wniosków, jest bowiem rzeczą niebezpieczną wyodrębniać jeden tylko aspekt mentalności tak złożonych jak mentalność dziecięca czy religijna. Dlatego trzeba pamiętać, że nasze porównanie może mieć pełny sens i wagę dopiero na tle porównań szerszych, bardziej systematycznych, i mamy nadzieję, że czytelnicy rozumieją, iż zarówno sama pionierskość prac tego rodzaju, jak złożoność naszego przedmiotu, każą pozostawać w sferze hipotez a nie twierdzeń.

I. DIALOG DZIECKA Z DOROSŁYM

Piaget przeprowadził szczegółowe obserwacje „rozmów" dzieci w wieku 3—7 lat. Oto niektóre z jego odkryć, bardzo użyteczne dla naszego celu.

1. MÓWIENIE EGOCENTRYCZNE I MÓWIENIE USPOŁECZNIONE

Mówienie nie ma dla dzieci tego samego znaczenia co dla dorosłych. Jest ono w znacznie mniejszym stopniu środkiem komunikowania myśli i informacji komuś równemu sobie, a w znacznie większym — sposobem potwierdzania samego siebie przed innymi. To, co mówi dziecko, jest rodzajem słownego niemal mimowolnego akompaniamentu jego działania, słowa komentują działanie. Rozmowa dziecka z dorosłym stanowi wreszcie odzwierciedlenie jego stanu zależności raczej, niż rzeczywistą wymianę obiektywnych treści za pomocą słów.

Piaget zauważył, że mówienie dziecinne ma dwie całkiem różne formy. Formę pierwszą nazwał egocentryczną, bo celem mówienia nie jest w niej próba nawiązania kontaktu z kimś dorosłym, ale akompaniowanie działaniu. „Słowa, które wtedy mówi dziecko, nie są adresowane do kogoś określonego i nie budzą żad-

nej reakcji u przypadkowych słuchaczy". Mówienie, które Piaget nazywa „zsocjalizowanym", uspołecznionym, implikuje natomiast zawsze, że ktoś drugi jest zaangażowany w rozmowę. I w tym wypadku jednak jest ono używane przez dziecko nie tyle w celu uzyskania czy zakomunikowania informacji, co w celu potwierdzenia siebie wobec innych w sposób mniej lub bardziej emocjonalny. Zdania, których dziecko używa pełne są z reguły słów „ja", „mnie".

Piaget notuje także, że mówienie dzieci do ludzi dorosłych różni się bardzo znacznie pod względem formy i funkcji od ich mówienia do rówieśników. W obu wypadkach mamy do czynienia z mówieniem egocentrycznym i zsocjalizowanym. Mówienie „zsocjalizowane" do dorosłych (rozwijające się począwszy od ukończenia 3 czy 4 lat) składa się jednak wyłącznie niemal z pytań (znane, niekończące się „dlaczego" dzieci!) a takie samo mówienie do rówieśników stanowi już wymianę informacji między równymi. „Do dorosłego dziecko mówi jak do źródła prawdy, a nie jak do oponenta czy współpracownika o równym poziomie intelektualnym" — pisze Piaget.

Niezdolność dziecka do uzyskania samemu tego, co chce, jest równa jego ignorancji co do tego, co naprawdę chciałoby wiedzieć.

Mówienie ma więc dopomóc w otrzymaniu od dorosłych tego niejasno przeczuwanego „czegoś". Stąd nieustanne: „Tatusiu, dlaczego ten człowiek to robi... Mamusiu, zrób mi to, bo ja nie umiem..." Rozmowy tego rodzaju odzwierciedlają więc stan zależności dziecka od dorosłego: są one uwarunkowane intelektualnym i uczuciowym stanem podległości i egocentryczne potwierdzanie siebie w mowie stanowi po prostu negatyw tej postawy podległej.

2. MENTALNOŚĆ EGOCENTRYCZNA

M ó w i e n i e d z i e c k a z d r a d z a j a k d a l e c e j e s t o n o n i e z d o l n e d o p r z y j ę c i a p e r s p e k t y w y i n n e j, n i ż j e g o w ł a s n a. Objawia to się z jednej strony tym, że myśli ono zawsze, iż inni je rozumieją, gdyż nie wyobraża sobie nawet, że ich punkt widzenia mógłby być inny niż jego, z drugiej zaś strony, nie zdaje sobie nigdy sprawy, że zniekształca i przekręca to, co mu się mówi, interpretując to według poglądów, o których nie wie nawet, że są jego własnymi, a nie ogólnymi poglądami. Te dwie cechy są najbardziej charakterystyczne dla „egocentryzmu" mentalności dziecka. Powodują one zniekształcenie perspektywy, w jakiej dziecko interpretuje wszelkie zjawiska, zgodnie z włas-

nymi doświadczeniami, które — jak mu się wydaje — są wspólne wszystkim.

Piaget badał i analizował ten egocentryzm na wiele bardzo pomysłowych sposobów. Sprawdzał na przykład, jak dziecko odtwarza wyjaśnienia czy opowiadania dorosłych, które w swoim mniemaniu zrozumiało, jak powtarza je innym dzieciom w przekonaniu, że rozumieją je tak jak i ono, i co z kolei rozumieją z nich w rzeczywistości te inne dzieci. „Aż do ukończenia 7 czy 8 lat, dziecko, jak się wydaje, zatrzymuje dla siebie i nie widzi celu komunikowania niczego, co ma związek z eksplikacją przyczynową czy logicznym uzasadnieniem tego, co mówi". Jest to cechą charakterystyczną rozmów dzieci, że każde z nich, w swym przekonaniu, rozumie innych i słucha ich, choć w rzeczywistości tak nie jest... Nie będzie paradoksem powiedzenie, że w tym wieku prawdziwe zrozumienie między dwojgiem dzieci może mieć miejsce tylko w tej mierze, w jakiej struktury mentalności obojga są już *a priori* identyczne".

Ta sama trudność powstaje, gdy dziecko jest zmuszone porzucić swój punkt widzenia i przyjąć inny. Wie ono na przykład dosyć wcześnie, która jest jego lewa a która prawa ręka. Ale bardzo dużo czasu musi upłynąć nim potrafi powiedzieć, która jest lewa a która prawa ręka kogoś innego. Łatwo uczy się ilu samo ma braci i sióstr. Ale jest mu bardzo trudno pojąć ilu braci i sióstr ma jego brat. Słowem wszystko bez wyjątku, co wymaga spojrzenia na sprawy z cudzej a nie własnej perspektywy następuje bardzo powoli i z wielkimi trudnościami. Fakt ten ma naturalnie poważne konsekwencje w postępowaniu dziecka z dorosłymi.

3. PRZYCZYNOWOŚĆ PSYCHO-MORALNA

Dziecko stawia oczywiście dorosłym mnóstwo pytań i odnosi się wrażenie, że chce wytłumaczenia wszystkiego, że chce zrozumieć i być zrozumianym. W rzeczywistości, stara się ono po prostu uzyskać jeden tylko określony typ wyjaśnienia, całkiem inny od typu wyjaśnień, których szukają dorośli. Nie „jak" interesuje je przede wszystkim, ale „dlaczego", czyli „przez kogo"? Każde wyjaśnienie ze strony człowieka dorosłego (który zresztą stara się przystosować do dziecięcej mentalności, posuwając się często aż do granic zwykłej głupoty) będzie przez dziecko interpretowane poprzez jego własne koncepcje, które narzuca mu jego własne, subiektywne doświadczenie. Znowu więc, perspektywa będzie zwichnięta

W rzeczywistości bowiem jedyne bezpośrednie doświadczenie jakim rozporządza dziecko, na podstawie swoich własnych działań,

to zjawiska kierowane intencjami. Wie ono, że samo robi tak a tak, bo chce tego a tego dokonać, lub też chce tego czy tamtego uniknąć. Tłumaczenie zjawisk, które pojawia się w nim spontanicznie, jest więc tłumaczeniem typu subiektywnego. Ta tendencja do subiektywizmu jest dodatkowo wzmocniona faktem, że dziecko przypisuje dorosłym absolutną moc, wiedzę i dobrą wolę. Skoro zaś dorosły wie wszystko, wszystko przewiduje, ma — jeżeli chce — odpowiedź na wszystko bez wyjątku, znaczy to, że wszystko jest doskonale uporządkowane i każda rzecz ma swój powód. W każdym zaś razie, ponieważ w doświadczeniu subiektywnym dziecka rodzice „organizują" jego świat ku lepszemu, będzie ono zawsze skłonne wyobrażać sobie całość świata na podobieństwo własnego światka dziecięcego i sądzić, że jest ona przez dorosłych podobnie „organizowana". Odruchowo będzie więc szukało przyczyn wszelkich zjawisk w kategoriach intencji i życzeń, jego własny światek jest bowiem tworem celowym, typu subiektywnego. Wyjaśnienia, ku którym dziecko zwraca się spontanicznie, będą więc rodzajem finalizmu psycho-moralnego, opartego na psychologicznych motywach, nie zaś — jak dla ludzi dorosłych — łańcuchem przyczyn i skutków obiektywnych, lub łańcuchem logicznych przesłanek. W oczach dziecka „natura jest jak gdyby wynikiem, a ściślej jeszcze — duplikatem czyjejś myśli i dziecko szuka stale celów czy też intencji tej myśli". Ponieważ zaś samo jest ośrodkiem świata dobrych intencji i wszechmocnych działań, którymi otaczają je rodzice, będzie oczywiście skłaniać się do pojmowania całej rzeczywistości jako ześrodkowanej na nim samym, lub w każdym razie, na człowieku.

Egocentryzm dziecka, jego subiektywna interpretacja świata prowadzi więc do naiwnie pojętego finalizmu, do antropomorficznej, psychomoralnej (czyli intencjonalnej), a nawet antropocentrycznej koncepcji wszechrzeczy.

4. BRAK ROZRÓŻNIENIA POMIĘDZY „JA" A „ON"

Język dziecka zdradza także, że dialog, jaki występuje u dzieci, nacechowany jest względnym brakiem rozróżnienia pomiędzy własną osobowością a osobowością słuchaczy.

Jak widzieliśmy już, dziecko niełatwo odróżnia swój własny punkt widzenia od punktu widzenia innych. Jeszcze trudniej jest mu wyodrębnić własny świat wewnętrzny od świata zewnętrznego w wypadkach, gdy pomiędzy nim a jego rozmówcą istnieje stosunek o silnym zabarwieniu afektywnym. Piaget oraz szkoła psychoanalityczna uważają, że ten właśnie brak wyodrębnienia

jest charakterystyczną cechą najwcześniejszych faz umysłowego i uczuciowego życia dziecka, i że utrzymuje się on także w fazach późniejszych, kiedy proces wyróżniania się „ego", rozróżniania myśli od czynu, świata wewnętrznego od świata zewnętrznego jest już zaawansowany, choć jeszcze niezakończony.

Piaget obserwował dzieci, mówiące w obecności matki. Te niekończące się monologi są typowymi przykładami mówienia egocentrycznego w obecności dorosłych. Istnieje tu z jednej strony niewątpliwa więź społeczna: dziecko lubi być blisko matki, czuje, że ktoś czuwa nad jego myślami i czynami. Nie sądzi ono wcale, że mówi samo do siebie: obecność matki tak przenika jego mowę, że mówić do siebie czy do niej, to dla niego jedno i to samo. Cała aktywność dziecka jest pogrążona w atmosferze wspólnoty czy syntonii — w atmosferze zjednoczenia — i wszelka świadomość egocentryzmu jest wykluczona.

Z drugiej jednak strony mówienie takie ma wiele cech rozmowy z samym sobą. Dziecko nie stawia pytań i nie oczekuje odpowiedzi. Nie stara się też dowiedzieć czegoś określonego. Nie baczy nawet na to, czy matka słucha go czy nie. Mówi do siebie tak właśnie, jak człowiek dorosły prowadzi z sobą wewnętrzne rozmowy... Mamy więc do czynienia z dwoma pozornie sprzecznymi zjawiskami: z maksymalnym stopniem uspołecznienia, gdy „ego" tworzy jedność z drugim człowiekiem; i z maksymalnym stopniem wchłonięcia tego drugiego w własne „ego". Prawda nie leży gdzieś pomiędzy dwoma tymi skrajnościami, lecz jest jednoczesnym realizowaniem się obu postaw. Postawa pierwsza — maksymalnej komunikacji — jest prawdziwa z wewnętrznego punktu widzenia dziecka. Postawa druga — rozmowy z samym sobą — jest prawdziwa z punktu widzenia obserwatora. Taka jest bowiem cecha charakterystyczna egocentryzmu: brak rozróżnienia między własnym „ego" a innymi.

Ten brak rozróżnienia jest oczywiście najbardziej widoczny w stosunkach dziecka z dorosłymi, umacnia go bowiem wszechwiedząca uwaga i życzliwa wszechmoc jaką dzieci przypisują dorosłym, szczególnie własnym rodzicom.

„Człowiek dorosły jednocześnie przewyższa dziecko nieskończenie i jest mu bardzo bliski. Kieruje wszystkim, a zarazem wnika w głąb każdej myśli i każdego życzenia. W stosunku do dorosłego dziecko waha się jakby między pytaniami a modlitwą, między samotnym monologiem a uczuciem zjednoczenia. Nierzadko reaguje więc ono na dorosłego jak na rodzaj „alter ego": jest on jakby własnym „ja" wyolbrzymionym i wszechobecnym. Wszystko co dziecko robi jest dzielone przez jego matkę, więc jak o nie

chodzi, nic nie stoi pomiędzy własnym „ja" a „ja wyższym", macierzyńskim. W wypadkach takich mówienie egocentryczne występuje jeszcze silniej wobec dorosłych niż wobec innych dzieci. W innych wypadkach jednak, gdy górę bierze świadomość „wszechmocy" matki, dziecko mówi do niej przede wszystkim jak do „siły wyższej" i „wyższej inteligencji". Wtedy myśl jego rozróżnia już siebie od matki, staje się myślą zsocjalizowaną. Ale stosunek, jaki z tego wynika, jest stosunkiem niższego do wyższego, a nie stosunkiem równych i duchowy autorytet dorosłych wywiera nacisk na mentalność dziecka."

Dopóki więc dziecko przyjmuje biernie prawdę, którą mu się mówi, nie istnieje możliwość zrozumienia jej przez nie w sposób naprawdę obiektywny (gdyż asymiluje ją ono do własnych schematów myślenia) i nie istnieje możliwość prawdziwej wymiany idei z dorosłym rozmówcą, czy też informowania go. Z chwilą jednak, gdy w mentalności dziecka następuje pozytywne, intelektualne i uczuciowe rozróżnienie między nim samym a osobą, z którą rozmawia, zrozumienie i wymiana informacji stają się możliwe.

5. CZYNNIKI ROZWOJU MENTALNOŚCI DZIECKA

Jakież są więc czynniki, które składają się na rozwój języka i mentalności dziecka w kierunku prawdziwszego kontaktu z innymi i w kierunku przekształcenia nadmiernie egocentrycznej postawy w bardziej obiektywną i realistyczną, umożliwiającą widzenie własnego „ja" i cudzych osobowości w jaśniejszym świetle i — co za tym idzie — widzenie rzeczy i zjawisk w sposób mniej zdeformowany przez schematy subiektywne? Piaget wymienia cały szereg takich czynników. Trzy spośród nich są dla nas szczególnie interesujące.

Przede wszystkim *doświadczenia nabyte w kontaktach z innymi* umożliwiają stopniowo dziecku poprawianie błędów perspektywy i wyzwalają jego umysł z poglądów zniekształconych przez sprowadzanie wszystkiego do subiektywnego mianownika. Prawdziwa „decentralizacja" egocentryzmu następuje drogą przestawienia się czyli „recentralizacji" na zewnętrzną rzeczywistość.

Drugim czynnikiem rozwoju mentalności dziecka jest *doświadczenie faktów materialnych*. Zmusza ono dziecko do posuwania się w kierunku mniej psycho-moralnej i mniej finalistycznej koncepcji świata. Każe mu odkrywać stopniowo przyczynowość fizyczną, „naturę" rzeczy, ich prawa, i — co za tym idzie — porzucać interpretację zjawisk ograniczoną do motywacji psychologicznych.

Przede wszystkim wreszcie działa doświadczenie ograniczeń ludzkich. Dziecko zaczyna zdawać sobie sprawę, że ograniczenia takie istnieją i kwestionuje wszechwiedzę i wszechmoc dorosłych. Zaczyna rozumieć, że nawet rodzice nie wszystko wiedzą i nie wszystko mogą zrobić. Popełniają błędy, niezawsze rozumieją dziecko, nie zawsze dają mu to co — jego zdaniem — jest potrzebne dla jego dobra, a nawet coraz częściej zaczynają pozostawiać je samemu sobie tak, by radziło sobie mniej lub bardziej samodzielnie. To bolesne nieraz i przeciągające się w czasie odkrycie przechodzi najrozmaitsze fazy, które objawiają się jako odmowa akceptowania rzeczywistości, jako frustracje, jako bunt, jako poczucie porzucenia, poczucie winy, powtórne identyfikowanie siebie z ojcem czy z matką. Fazy te zostały, jak wiadomo, dokładnie zbadane przez psychoanalityków. W rezultacie jednak cały ten proces wyzwala dziecko ostatecznie ze sposobów myślenia, które ciążyły na całej jego koncepcji świata i — wraz z odkryciem logiki i naturalnych praw świata rzeczy — pozwala dojść stopniowo do znacznie obiektywniejszej wiedzy o rzeczywistości. Dziecko — jako podmiot myślący i obserwator przedmiotów otaczających — osiąga większą wewnętrzną autonomię i świadomość własnej odrębności.

Wiele innych punktów podkreślanych przez Piageta warto by tu było wymienić, mamy już jednak w tej chwili dosyć danych dla naszej próby porównania warunków dialogu dziecka z dorosłymi i warunków w których — w pewnych typach modlitwy — przebiega rozmowa wierzącego z Bogiem.

II. DIALOG WIERZĄCEGO Z JEGO BOGIEM

A. Analogie z dialogiem dziecka z dorosłymi

Czytelnik zauważył już zapewne sam pewne czynniki w stosunku dziecka do dorosłych, które przypominają postawę chrześcijanina wobec Boga: na przykład wiara we wszechmoc, wszechwiedzę, w troskliwą zapobiegliwość rodziców.

Zbadamy więc dokładnie, czy zjawiska zaobserwowane przez Piageta w dialogu dziecka z dorosłymi nie mają swych mniej lub bardziej ścisłych analogii w niektórych typach modlitwy.

Nie trzeba chyba podkreślać, że nie mamy tu na myśli typu modlitwy, który opisują wielcy mistycy, ani też nie zajmujemy się metodami modlenia się. Chodzi nam, powtórzmy jeszcze raz, o zbadanie hipotezy, która rzuca światło na niektóre aspekty „dziecięcości" w pewnych typach modlitwy, i to typach występujących u dzieci i u dorosłych, podobnie jak modlitwa autentycznie

religijna występować może niezależnie od grup wieku. W naszych próbach sprecyzowania czynników, które występują w infantylizmie religijnym, nie będziemy powtarzać wciąż oczywistej prawdy, że nie należy zapominać o działaniu Ducha Świętego, łaski i autentycznego życia wiary. Wymienimy te elementy w im właściwych miejscach, wykazując, że stanowią one pierwiastek dynamiczny i konstruktywny ewolucji w kierunku bardziej dojrzałych form modlitwy.

1. MODLITWA JAKO DIALOG SPONTANICZNY

Pisząc o dialogu dziecka z matką Piaget podkreśla maksymalny stopień wspólnoty, poczucie zjednoczenia, ale także „nieokreśloność" treści „rozmów" tego typu. Zbadajmy z tego punktu widzenia warunki, w jakich znajduje się wierzący, gdy modli się bez pomocy gotowych formuł czy obrzędów.

Modlitwa taka, jakkolwiek jest adresowana do „kogoś innego", stanowi — na poziomie psychologicznym — monolog. Wierzący przeżywa ją jako monolog w tym sensie, że nie oczekuje odpowiedzi od tego, do kogo się zwraca, ani też nie oczekuje z Jego strony jakiegoś oświadczenia-aprobaty czy dezaprobaty. Jednocześnie jednak nie czuje potrzeby zwrócenia na siebie uwagi swego Słuchacza, wierzy bowiem, że ta uwaga jest mu automatycznie niejako dana. Wiara mówi mu, że Bóg wie wszystko, że jest obecny i bliższy mu nawet niż on sam sobie. Język prywatnej spontanicznej modlitwy nie jest więc w gruncie rzeczy narzędziem „powiedzenia komuś czegoś" ani „dowiedzenia się czegoś od kogoś", a w każdym razie „dowiedzenia się" w tym sensie, w jakim dowiadujemy się różnych rzeczy od rozmówcy, który siedzi naprzeciwko i którego reakcje przyczyniają się do ożywienia rozmowy.

Okoliczności te stanowią, jak nam się wydaje, pewną analogię do monologów dziecięcych, i nadają temu typowi modlitwy pewne cechy mentalności infantylnej, która językowi tego rodzaju odpowiada.

2. NIEZDOLNOŚĆ ROZRÓŻNIENIA MIĘDZY WŁASNYM „JA" A „TYM DRUGIM"

Pierwszą z cech infantylnych jest stosunkowo nikła zdolność rozróżniania między dwoma osobowościami, które biorą udział w dialogu. Piaget pisząc o dziecku wspomina, że obecność matki przeżywa ono tak silnie, iż wszystko mu jedno czy mówi samo do siebie, czy do matki. Jednocześnie jednak Piaget określa to mówienie jako jedną z form rozmowy z samym sobą. Te same cechy

spotykamy w niektórych typach modlitw. Co, faktycznie, zyni w nich wierzący? Mówi o sobie, o swoich trudnościach, kłopotach, pragnieniach. Matka mówi o dzieciach, student o egzaminach, zakochany o tym jak kocha i jak pragnie być kochany, człowiek interesów o swych sprawach handlowych etc. Niewątpliwie ludzie ci mówią o tym wszystkim do Boga, i po to przychodzą do Kościoła, lecz — ściśle biorąc — mówią „wobec Boga" i mówią o swoich sprawach do siebie, w tej samej mierze co do Niego. Krótko mówiąc, wyrażają swe życzenia, nadając im w ten sposób jakieś urzeczywistnienie. Tak się jednak składa, że wypowiedź tego rodzaju ponosi zawsze ryzyko stania się monologiem, stania się jedynie akompaniamentem słownym istniejących w człowieku pragnień i udręk. Wierzący nie musi wszak nawet nic tłumaczyć: jego Bóg wie czego mu potrzeba nawet zanim życzenie będzie sformułowane.

3. NIEZDOLNOŚĆ RÓŻNICOWANIA TREŚCI DIALOGU

Podobnie jak w wypadku dziecka, brak rozróżnienia osób i specyficzna atmosfera emocjonalna prowadzą nieraz do tego, że treść dialogu staje się nieokreślona, a nawet nabiera pewnej dwuznaczności. Jest to zrozumiałe w sytuacji, gdzie granica między dialogiem a rozmową z samym sobą jest dość zatarta. Konieczność wyjaśnień i ocen, jaka występuje w dialogu normalnym, doprowadziłaby na przykład do świadomości zakochanego fakt, że młoda dziewczyna, o którą chodzi, nie jest właściwie wcale obowiązana go kochać, lub że młoda kobieta, którą się interesuje, jest mężatką i to jest faktem w jego sprawie zasadniczym. Człowiek interesu, w podobnej normalnej rozmowie z kimś drugim uświadomiłby sobie może, że sukces, którego pragnie, wymaga zastosowania środków, których Bóg nie aprobuje lub prowadzić może do rezultatów, których Bóg nie mógłby pochwalić (np. ruina konkurenta), oraz że jego zasadniczy cel, którym jest gromadzenie kapitału, jest Bogu mniej lub bardziej „obojętny". Żołnierz, który prosi o zwycięstwo swojej armii, dostrzegłby może, że Bóg może nie chcieć klęski jego nieprzyjaciół...

Cytując wszystkie powyższe przykłady modlitwy nie chcemy przez nie powiedzieć, że prośby w nich zawarte są same w sobie czymś złym ani też, że sama modlitwa, w której prosi się o doczesne dobra, jest niewłaściwa. Jak zobaczymy, modlitwę taką zaleca sam Chrystus i jest wskazane, aby wierzący myślał o swych potrzebach w obliczu Boga. Naszym celem jednak było tutaj odkrycie i sprecyzowanie punktu widzenia, z którego stawiane są żądania powyższego typu. Naszym wnioskiem zaś jest to, że typ

dialogu, w którym granice między własnym „ego" a „tym drugim" są zatarte, ułatwia powstanie dużych niejasności w punktach widzenia i w ocenach faktów, które wchodzą w nim w grę, wskutek czego istnieje zawsze ryzyko mniemania, że Bóg patrzy na wszystko tak, jak i my i że nie ma najmniejszej nawet potrzeby zastanawiania się bliżej nad ewentualną różnicą poglądów. Jest to typowa deformacja egocentryczna, która, jak już widzieliśmy, jest cechą charakterystyczną perspektywy dziecka, i która odnajduje się w omawianym przez nas typie modlitwy, gdyż sprzyjają temu podobne jak u dziecka czynniki.

4. NIEZDOLNOŚĆ ROZRÓŻNIANIA PUNKTÓW WIDZENIA

Jest jasne, że modlitwa, w której wierzący tłumaczy i przeżywa swoje pragnienia, polega głównie na proszeniu Boga, aby pragnienia te spełnił. Tendencję egocentryczną umacnia dodatkowo myśl o wszechmocy, k'órą wierzący słusznie przypisuje Bogu, i jego niemniej słuszne przeświadczenie, że Bóg chce jego dobra. Łatwo więc gruntuje się przekonanie, że skoro Bóg może zrobić wszystko, jest rzeczą całkiem normalną prosić Go o to, czego się chce, i jest także niemniej normalne ze strony Boga dawać nam wszystko czego chcemy. Przekonanie to prowadzi oczywiście do postaw całkiem niewłaściwych, które — gdyby opisać je teoretycznie — potępiłby każdy wierzący, lecz które bywają przez wielu z nich mniej lub bardziej świadomie przyjmowane w praktyce, ponieważ sprzyjają temu opisane tu przez nas warunki dialogu. Doświadczenie życia chrześcijańskiego i duszpasterstwa dowodzi ponad wszelką wątpliwość, że nasi wierzący niezbyt łatwo dochodzą do tego stadium wewnętrznego rozwoju, w którym pytają siebie przede wszystkim: „jaki jest punkt widzenia Boga na moją sprawę?". Mówimy wszyscy „bądź wola Twoja", ale nieświadomie prosimy, aby to nasza wola była Jego wolą, a modlitwa nasza zakłada, *implicite*, że tak właśnie jest z reguły. Prawdziwe „bądź wola Twoja" przychodzi w późniejszej fazie rozwoju i jest zwycięstwem bardzo dla nas trudnym. Przykład Chrystusa zresztą uczy, że droga do zwycięstwa wieść może aż przez Ogrójec.

Wnioski

Reasumując odnotować więc musimy, że w najbardziej spontanicznej formie modlitwy istnieje ryzyko występowania cech para-

lelnych do tych, które obserwujemy w dialogu dziecka z dorosłymi: egocentryzmu i mentalności infantylnej. Względna niezdolność rozróżniania osób dialogu, bezkrytyczność co do jego treści, brak zdawania sobie sprawy z różnic w punktach widzenia obu stron, tendencja do wykorzystywania wyłącznie do celów osobistych wszechmocy i życzliwej troskliwości (Boga lub dorosłych), to najbardziej rzucające się w oczy analogie.

W rozważaniach tych nie kwestionuję oczywiście wiary w opatrzność i dobroć Boga — istotnie wiara ta jest właściwą podstawą modlitwy, także modlitwy człowieka w pełni dojrzałego. Nie było też moją ambicją ukazanie jakichś nowych i nieznanych nikomu faktów: cechy modlitwy, które zostały tu opisane, są bardzo dobrze znane i ludziom świeckim i duchowieństwu i przyznaje się ogólnie, że aż zbyt powszechne jest zjawisko, które określaliśmy tutaj jako „niebezpieczeństwo" grożące spontanicznym formom modlitwy: zjawisko ograniczania jej do naszkicowanych tutaj i łatwo deformujących się schematów. Truizmem byłoby też podkreślanie jak trudno jest doprowadzić wierzącego do wyższych form prośby i składania chwały Bogu. Nie ma w końcu potrzeby udowadniać, że typy modlitwy, której przypisujemy tu pewne cechy infantylne, służy wierzącemu do tego, by czynić użytek z Boga, nie zaś do tego, by oddawać Mu cześć, podporządkowywać siebie Jego woli i prosić o siły do jej wypełnienia. Trudno zaprzeczyć, że groźny ten błąd wypływa z niskiego poziomu wiary i uczuć religijnych.

Przede wszystkim jednak staraliśmy się tu wykazać, że istnieje analogia pomiędzy warunkami, które określają dialog dziecka z dorosłymi, a tymi, które określają pewien typ modlitwy, występujący przy pewnym poziomie mentalności religijnej. Staraliśmy się też udowodnić — i to jest bez wątpienia najbardziej użyteczna część naszego porównania — że istnieje również analogia między stosunkiem wierzącego do Boga, a stosunkiem dziecka do dorosłych, i że te elementy, które powodują u dziecka pewne typowe cechy mentalności infantylnej, mają pewne podobieństwo do elementów nadających dziecięce zabarwienie modlitwie. Jak widzieliśmy, skutki w obu wypadkach są podobne: deformacja egocentryczna, niezdolność do rozróżniania odrębnych punktów widzenia osób, przywłaszczanie sobie dla własnych korzyści subiektywnych wszechmocnej i życzliwej pomocy itp.

Próbowaliśmy więc, mówiąc krótko, wytłumaczyć infantylizm mentalności religijnej, występujący w pewnych formach modlitwy, przy pomocy badań, jakie psychologia naukowa

przeprowadziła w dziedzinie mentalności dziecięcej. Przedstawiamy tu (powtórzmy znowu) hipotezę a nie tezę. To, co powiemy jeszcze będzie jednak jej dalszym rozpracowaniem, a także wykazaniem, w jaki sposób może być dla nas przydatna. Mamy bowiem teraz zamiar zbadać, jak mentalność religijna może wyjść poza te dziecięce formy i czy ewolucja taka przedstawia również jakieś analogie z rozwojem mentalności dziecka w kierunku bardziej dojrzałych sposobów funkcjonowania.

B. Ewolucja myśli religijnej i ewolucja mentalności dziecięcej

1. Natura i treść myśli religijnej sprawiają, że — na pierwszy rzut oka — działanie zwykłych czynników dojrzewania umysłowego wydaje się w tym wypadku bardzo trudne.

Nie ma potrzeby udowadniać, że myśl religijna, nawet gdy jest początkowo zabarwiona infantylizmem, może — jeśli jest autentyczna — rozwinąć się w formy bardziej dojrzałe. Jest to skutkiem działania łaski i życia wiary, które mogą być bardzo realne nawet na tym poziomie i bez względu na stopień infantylizmu.

Myślenie dziecięce także jest zdolne do pozytywnego, stopniowego rozwoju, mimo że funkcjonuje w sposób dziecinny: jest do niego zdolne, gdyż — na swym własnym poziomie — stanowi autentyczne szukanie prawdy o rzeczywistości.

Jak widzieliśmy, myśl dziecięca rozwija się za pomocą trojakiego doświadczenia: przez doświadczenie uspołecznienia, które każe odkrywać własne błędy perspektywy przez kontakt z innymi, doświadczenie kontaktu z rzeczywistością, powodujące porzucenie psycho-moralnych i egocentrycznych koncepcji świata, oraz doświadczenie zwątpienia w dorosłych, w ich wszechwiedzę i wszechmoc, co umożliwia osiągnięcie większej autonomii własnej. Czy te trzy doświadczenia są możliwe dla myśli religijnej? Wygląda na to, że jest to o wiele trudniejsze.

Rozpatrzmy teraz te trudności:

Musimy po pierwsze pamiętać, że myśl religijna nie może czynić postępów poprzez zwątpienie we wszechmoc, wszechwiedzę i opatrzność boską, podczas gdy dziecko z konieczności przekonać się musi, że rodzice nie są wszechmogący i nie zawsze też troszczą się o nie tak, jak tego potrzebuje. Przeciwnie — postęp religijny prowadzi do coraz mocniejszej wiary w opatrzność i dobroć Boga.

Myśl religijna nie może także dojrzewać przez kwestionowanie uczuciowej wspólnoty wierzącego z jego Bogiem ani intymnej bliskości boskiej obecności: im silniejsza staje się wiara, tym mocniejsza jest też świadomość wszechobecności i miłości Boga dla człowieka. Jeśli idzie o autonomię, to rozwój wiary, przeciwnie niż rozwój umysłowy dziecka, prowadzi nas do coraz większego zdawania się na Boga.

Wszystko to powoduje, że łatwo dojść do wniosku, iż wiara religijna sprzyja infantylizmowi i sama nie łatwo się z niego wyzwala. Wniosek taki nasuwa się też, gdy zwrócimy uwagę na fakt, że modlitwa tak często bywa egocentrycznym monologiem, a pojęcia religijne, w których modlitwa ma swe źródła, tak rzadko i tak powierzchownie na ogół konfrontowane są z pojęciami innych ludzi. Konfrontacja tego rodzaju mogłaby nas przekonać, że pojęcia te są nieraz naiwne, że idea Boga, którą posiadamy jest ukształtowana na modłę naszych subiektywnych życzeń — podczas gdy w zasadzie to ona powinna kształtować nasze pragnienia i dążenia.

Podobnie i doświadczenie rzeczywistości, jakkolwiek możliwe i w dziedzinie religijnej, natrafia tu jednak na bardzo znaczne trudności. Nie łatwo tu stwierdzić konkretnie, że rzeczywistość wymyka się nam, gdy podejmujemy ją w sposób zbyt stronniczy i subiektywny.

Warunki konstruujące stosunek wierzącego do Boga są więc tego rodzaju, że utrudniają tę drogę rozwoju, która w wypadku mentalności dziecięcej pozwala osiągnąć stopniowo bardziej obiektywną wizję rzeczywistości. Tłumaczy to w pewnej mierze czemu ewolucja mentalności religijnej jest tak trudna i tak często nie następuje w ogóle. Wyjaśnia też inną kwestię, do której teraz przejdziemy.

2. Czy zwykłe czynniki rozwoju umysłowego istotnie powodują zanikanie mentalności religijnej w ogóle?

Jak uczy doświadczenie duszpasterskie, dojrzewanie umysłowe aż nazbyt często pociąga za sobą utratę religijności w ogóle i stopniowe odwykanie od modlitwy. Dzieje się tak dlatego, że normalny proces dojrzewania umysłowego znajduje się w pozornej sprzeczności z przekonaniami, które czynią możliwym stosunek między wierzącym a Bogiem.

Postawa sceptyczna, jaką przyjmuje dziecko w stosunku do dorosłego, jego wszechmocy, przewidującej życzliwości, absolutnej wiedzy, znajduje odpowiednik w późniejszym, lecz podobnym sceptycyzmie młodości wobec tych samych atrybutów przypisywa-

nych Bogu. Wątpienie takie jest spowodowane dwoma bardzo zasadniczymi doświadczeniami.

a — Przede wszystkim więc, młody człowiek o d k r y w a p r a w a n a t u r y, fizyczne funkcjonowanie wszechświata, wszelkiego rodzaju uwarunkowania, które wpływają na zachowania ludzkie i — na pierwszy rzut oka w każdym razie — zdają się tłumaczyć te zachowania bez reszty. Odkrycie to wydaje się sprzeczne z wiarą w twórczego Boga, który jest wszechmocny i rządzi światem jako Opatrzność. Dzieje się tak właśnie dlatego, że aż nazbyt często działanie Boga przedstawia się w ludzkiej mentalności religijnej w sposób zbyt antropocentryczny i psycho-moralny. Podobnie jak dziecko, które porzuca swe psycho-moralne koncepcje świata z chwilą, gdy odkrywać zaczyna naturę rzeczy i przestaje uważać je za wynik antropocentrycznej działalności psycho-moralnej, wierzący, którego myśl religijna była na poziomie infantylnym, porzuca tę myśl w ogóle przy tym samym odkryciu, prawa funkcjonowania wszechświata bowiem tłumaczą mu dostatecznie wszystko to, co dawniej przypisywał akcji boskiej, pojętej w sposób infantylny. Wierzył na przykład, że Bóg rządzi ruchem gwiazd (czyni to nawet za pośrednictwem aniołów). Teraz dowiaduje się, że ów ruch spowodowany jest siłami grawitacji. Ponieważ sposób, w jaki Bóg jest przyczyną wszechrzeczy (w języku filozoficznym: sposób działania Pierwszej Przyczyny) nie był nigdy przez niego właściwie zrozumiany, wydaje mu się, że odkrycie obiektywnych praw rządzących rzeczywistością każe zaprzestać w ogóle odwoływania się do działalności boskiej w myśleniu o świecie i o człowieku.

Tak więc wielu ludzi traci wiarę w chwili, gdy odkrywają naukę, podobnie jak dziecko porzuca swe myślenie psycho-moralne odkrywając prawa rządzące rzeczywistością. Każdy zna wielu naukowców (a czasem i złych „teologów"), którzy sądzą, że nauka i religia są ze sobą sprzeczne. Owa pozorna sprzeczność jednak wynika z tego, że stawia się na jednym i tym samym poziomie działanie Boga i wzajemne oddziaływanie na siebie rzeczywistości stworzonych. Ten sposób postępowania powtarza się ilekroć człowiek odkrywa jakiś nowy sektor praw rządzących rzeczywistością: wystarczy przypomnieć sobie wnioski jakie wyciągano z odkryć Galileusza i Newtona, z teorii ewolucji Darwina, z psychologii Freuda itp. Powodem tego jest wciąż to samo: wadliwa, zbyt antropomorficzna koncepcja Boga, której nie można przeciwstawić odkryciom praw funkcjonowania przyczyn drugich oraz (bardzo często spotykana) fałszywa koncepcja nauki.

b — Drugim doświadczeniem jakie przynosi kontakt z rzeczywistością, również prowadzącym do utraty wiary zabarwionej

infantylizmem, jest odkrycie zła. Zła w świecie fizycznym, zła w życiu narodów, w samym sercu i umyśle człowieka. „Gdyby był Bóg, takie rzeczy nie mogłoby się zdarzać!" Doświadczenie zła jest niewątpliwie przeżyciem o wielkiej wadze, zdolnym obalić wiele ideałów, szanowanych powszechnie także poza kręgami ludzi religijnych, i nie chcemy tu bynajmniej sugerować, że jest ono spowodowane poglądami infantylnymi, przeciwnie, umysł dojrzały przechodzi je niemniej ciężko. Konfrontacja ze złem może być jednocześnie oznaką i czynnikiem religijnego i ludzkiego dojrzewania człowieka wierzącego. Chcemy tu jednak zbadać, czy doświadczenie zła nie miewa skutków, które świadczyłyby o tym, że mentalność religijna, wewnątrz której następuje to doświadczenie, nosi znamiona infantylizmu. Czy chociażby łatwość, z jaką kruszy ono czasem wiarę, nie dowodzi, że koncepcja świata i działania Boga była, u danego wierzącego, egocentryczna, antropocentryczna i prymitywna? Podobnie jak mentalność dziecięca, naiwna wiara jest skłonna mierzyć świat własną, subiektywną miarą. Kiedy okazuje się, że faktyczna organizacja świata nie odpowiada takiemu obrazowi, odrzuca się ten obraz, co jest w zasadzie słuszne. To jednak, że Opatrzność nie rządzi światem w sposób jaki uważała za słuszny nieoświecona wiara, nie znaczy, że nie rządzi nim wcale. Trudność polega na tym, że mentalność religijna, którą tu opisujemy, nigdy nie zdaje sobie sprawy, że to jej własny obraz Opatrzności był antropomorficzny i naiwny, więc odkrywając błędy tego obrazu odrzuca wszystko zamiast go skorygować. Deformacja egocentryczna, polegająca na mierzeniu rzeczy naszą własną skalą wartości, jest tak dla nas naturalna, że niezmiernie trudno nawet wyobrazić sobie, iż ich miara faktyczna mogłaby być inna. I jesteśmy tak skłonni sądzić, że Bóg myśli zupełnie tak samo jak my, że jest nam bardzo trudno przyjąć możliwość Jego miar ładu i nieładu w świecie, dobra i zła w naszym życiu, miar które są inne niż nasze.

Wizja działania Boga, która charakteryzuje wiarę infantylną i która ujmuje to działanie wyłącznie w perspektywie własnych, subiektywnych korzyści, nie wytrzymuje więc doświadczenia zła, podobnie jak wizja wszechmocy dorosłych, charakterystyczna dla mentalności dziecka, nie wytrzymuje doświadczenia ich błędów i ograniczeń.

Jasne jest, że w takich okolicznościach typ modlitwy, który opisywaliśmy wyżej, zaczyna znikać, gdyż zanikają jego podstawy psychologiczne.

Czy jednak mentalność religijna i modlitwa muszą bądź pozostać infantylne, bądź zaniknąć całkiem w toku rozwoju dojrzałej

umysłowości? W zakończeniu zastanowimy się nad tym pokrótce i spróbujemy wykazać, że ewolucja mentalności religijnej w kierunku form bardziej dojrzałych zawiera mimo wszystko pewne podobieństwa do ewolucji myśli dziecięcej.

3. *Analogie pomiędzy możliwą i konieczną ewolucją myśli religijnej a ewolucją mentalności dziecięcej.*

Mentalność dziecka ewoluuje drogą wyzwalania się z perspektyw egocentrycznych, charakterystycznych dla infantylizmu. Dziecko musi zmienić swój sposób patrzenia: zacząć widzieć rzeczy i zjawiska nie z pozycji swego świata wewnętrznego, lecz takimi, jakimi są w rzeczywistości i niezależnie od niego, przestać odnosić je do siebie jako do centrum świata, lecz drogą procesu decentralizacji — zacząć lokalizować je w kontekstach im właściwych. Wyzwolenie się z egocentryzmu następuje więc drogą decentralizacji osobowości. Jest to zadanie długie i trudne i trwa przez szereg lat (wg Piaget od 5—6 roku życia do 10—12 roku). Doświadczenie wskazuje jednak, że rozwój taki jest i możliwy i potrzebny. Wpływają nań dwa rodzaje czynników: zewnętrzne, czyli doświadczenie błędów, jakie dziecko popełnia w swych kontaktach z rzeczami i z ludźmi na skutek swej fałszywej perspektywy, i czynnik wewnętrzny, zasadniczy: zorientowanie ludzkiej inteligencji w kierunku rzeczywistości. Dziecko bowiem szuka naprawdę rzeczywistości cały czas i inteligencja jego pracuje w tym kierunku.

Porzucenie egocentryzmu

Ten sam proces zachodzić może w mentalności religijnej. Wskazuje nam to Objawienie i doświadczenie życia chrześcijańskiego: mentalność ta osiąga wyższe formy przez zwycięstwo nad egocentryzmem, zmianę sposobu widzenia. Cała boska pedagogia, którą znamy z Biblii, zdąża do tego, by wierzący zrozumiał, że drogi Boga nie są jego drogami a boskie myśli — myślami ludzi. Pedagogia ta niestrudzenie koryguje nasze tendencje myślowe, wyjaśniając czym jest rzeczywiście plan boski i oczyszczając w ten sposób wiarę z błędów perspektywy, które każą widzieć go z własnego a nie z boskiego punktu widzenia. Można łatwo wykazać na dziełach wielkich mistyków, na przykład św. Jana od Krzyża, jak droga duchowego postępu wiedzie nieodmiennie właśnie przez przełamanie egocentyzmu i stopniowe korygowanie sposobów widzenia wierzącego. Taki sam jest kierunek procesu rozwojowego historii dogmatów i doktryny. Również najzwyklejszy z wierzących ma więc do wypełnienia, według swych uzdolnień osobistych, podobny rodzaj zadania: nauczyć się szu-

kać we wszystkim woli Boga, a nie woli którą — jego zdaniem — Bóg „powinien" mieć.

W poszukiwaniu rzeczywistości

Motywem wewnętrznym ewolucji, o której tu mówimy, jest wiara. Żywa wiara bowiem, nawet kiedy jest infantylna, szuka zawsze Boga i rzeczywistości religijnej, choć szuka jej czasami na niewłaściwej drodze, przypominając pod tym względem mentalność dziecięcą. Jeśli jednak zachowa formy infantylne, jej energia żywotna ulegnie frustracji, zmarnowaniu i ruinie, na skutek błędów perspektywy, które każą jej stale rozmijać się ze swym przedmiotem. Widzieliśmy już, jak przebiega ten proces, przy opisie odkrycia zła i obiektywnych praw natury. Podobnie jednak jak mentalność dziecięca przezwycięża własne błędy, gdy przyjmuje lekcje, jakich jej udziela doświadczenie oraz własne klęski, również infantylna wiara może się wyzwolić z deformacji egocentrycznej ucząc się na własnych błędach i doświadczeniach. I podobnie jak dziecięctwo infantylnej mentalności, która nie została przezwyciężona może pozbawić dorosłego człowieka poczucia rzeczywistości i doprowadzić go nawet do obłędu, również infantylizm wiary grozi jej unicestwieniem, jeśli wierzący nie będzie „dojrzewać w łasce", jeśli nie zdobędzie wiary dojrzałej.

Rola klęski

Dlatego właśnie klęska czy niepowodzenie, które obnażają błędy i wskazują na konieczność zmian, grają tę samą rolę w rozwoju mentalności dziecięcej, co w rozwoju wiary. Ilustrują tę prawdę bardzo wyraźnie kolejne stadia życia religijnego, jakie osiągał — jak nam mówi Biblia — Naród Wybrany. W każdym z tych stadiów — owocnych dla jednych a zgubnych dla innych — powtarza się ten sam proces: naród wybrany zrozumiał zamysł Boga w pewien sposób. Sposób ten jednak był niedoskonały i człowiek odkrywał nagle, że jest skazany na klęskę. Dla niektórych oznaczała ona utratę wiary. Lecz wiara żywa (nawet infantylna) odkrywała za pośrednictwem klęski swój błąd. To odkrycie błędu stanowiło krok naprzód na drodze do lepszego zrozumienia zamiarów Bożych. Podobnie jak w wypadku dziecka — wierzący odkrywa więc, że rzeczywistość religijna zaczyna mu się wymykać, zamiast jednak wnioskować, że nie istnieje ona w ogóle, dzięki swej żywej wierze zdaje sobie sprawę, że widocznie musiał ją pojmować niewłaściwie.

Prawo, które rządzi wszelkim postępem ludzkim, tak w nauce jak na przykład w miłości jest więc też prawem wiary. Klęska prowadzić może do rozpaczy i negacji wszelkiej prawdy i wszelkiej miłości, może także prowadzić do zupełnego zwątpienia w rzeczy-

wistość religijną, do jej negacji całkowitej. Lecz klęska może też i nawet musi pełnić rolę pozytywną w rozwoju mentalności religijnej, tak jak ma ją w rozwoju mentalności dziecka. Zarówno życie Narodu Wybranego i samego Kościoła, jak życie świętych i wierzących dowodzą, że prawo to odnosi się także do błędów i klęsk wiary.

Powrót do rzeczywistości i uspołecznienie

Pozytywna rola klęski jednak może się zrealizować tylko wtedy, gdy dzięki tej klęsce można ostrzej dostrzec rzeczywistość, bądź w sposób bezpośredni, bądź przez kontakty z innymi. W izolacji od rzeczywistości i od otoczenia mentalność dziecięca byłaby skazana na degenerację i obłęd. To samo odnosi się do wierzącego. Wiara rozwija się tylko wtedy, gdy nawraca nieustannie do rzeczywistości religijnej. Rzeczywistość to ukazana jest przez Objawienie i przez Samego Chrystusa, który ją personifikuje. Wiara może więc czynić postępy tylko drogą coraz ściślejszego i coraz żywszego kontaktu z Objawieniem i z historyczną rzeczywistością Chrystusa, i jest to równie prawdziwe w odniesieniu do indywidualnych osób jak do całego Kościoła. Nie jest przypadkiem, że wiara infantylna zadowala się łatwo słabą znajomością Objawienia i dość wątłym kontaktem z osobą Chrystusa, a każdy jej wzrost, czy to indywidualny czy zbiorowy ma u źródeł pogłębienie tej znajomości i tego kontaktu i pogłębieniem takim się charakteryzuje. Kontakt z rzeczywistością bowiem, w tym wypadku religijną, jest jedynym sposobem przezwyciężenia błędów perspektywy wiary infantylnej i stopniowego postępu w kierunku objęcia przez wiarę pełni rzeczywistości i przekształcenia wierzącego na obraz Chrystusa.

Również rola kontaktu z innymi w rozwoju mentalności dziecięcej ma swój odpowiednik w rozwoju myśli religijnej. Uspołecznienie wierzącego następuje drogą coraz ściślejszej wspólnoty i współaktywności z Kościołem. I tu więc również nie jest przypadkowe to, że wiara infantylna tak łatwo zadowala się bierną i poślednią rolą we wspólnocie wiernych. Podobnie wreszcie jak uspołecznienie — w wypadku dziecka — koryguje egocentryczne błędy jego mentalności, głębsze wcielenie się wierzącego w Kościół koryguje ciasne i subiektywne perspektywy wiary infantylnej, stanowiąc tym samym czynnik jej rozwoju.

Jak widzimy więc, zarówno dla mentalności religijnej jak dla mentalności dziecka, uspołecznienie i kontakt z rzeczywistością są nieodzownymi czynnikami dojrzewania. Rzeczywistością — dla wiary — jest Chrystus, a społeczność, która jest terenem uspołecznienia, to Kościół.

C. Panie, naucz nas się modlić

„Gdy się modlicie, mówicie: Ojcze nasz..." Jakiż będzie dialog wierzącego z jego Bogiem na wyższych poziomach mentalności religijnej? Jak widzieliśmy, pewne formy modlitwy noszą w sobie ryzyko wystąpienia cech podobnych do cech mówienia dziecięcego: względnego braku rozróżnienia dwu osób które wchodzą w kontakt, braku jedności treści dialogu, deformacji egocentrycznej, która skłania do subiektywnego „użytkowania" Opatrzności i wszechmocy bożej. Rozwój myśli religijnej, który opisaliśmy powyżej, pozwala modlitwie wyzwolić się z tych wszystkich cech infantylnych i żyć głębiej i prawdziwiej wartościami, na których jest oparta.

1. Osobowość Boga i Jego punkt widzenia nie będą już mieszały się z osobowością i punktem widzenia wierzącego.

W wyższych formach modlitwy występują dwie wyraźne odrębne osoby: „ja" i „Ty". Wierzący nie widzi już Boga w świetle swojej własnej wyobraźni, ale widzi Go takim, jakim go ukazuje — Objawienie i Osoba Chrystusa. Dlatego modlitwa jego będzie wyrastać przede wszystkim z Biblii i z historycznej rzeczywistości Chrystusa, o jakiej mówią nam Ewangelie, Dzieje Apostolskie i późniejsza tradycja Kościoła. Dlatego także będzie ona teraz częścią modlitwy Kościoła, będzie włączona w Jego dialog z Chrystusem. W dialogu tym Bóg jest jednocześnie „Tym Drugim" *par excellence* i Tym, Który jest nam bliższy niż my sami. I nie jest to już tym razem względna tylko „inność" i względna „jedność" dwu niezbyt jasno rozróżnionych osób, jak w modlitwie infantylnej, ale jedność prawdziwa i równie prawdziwa „Inność". Prawdziwa jedność bowiem wymaga, aby obie spotykające się osoby miały własną, odrębną indywidualność i aby się sobie nawzajem oddały.

2. Również treść dialogu nie będzie już zamazana przez brak różnicowania i zdeformowana egocentrycznymi perspektywami mentalności infantylnej.

Modlitwa błagalna nie będzie już zadowalała pragnieniami i potrzebami naszego świata wewnętrznego pojmowanymi mniej lub bardziej jasno. Prośby nasze składane będą w obliczu Boga, w świetle Jego życzeń co do nas i Jego woli na temat naszego losu. Akty chwały nie będą już adresowane do Boga pojętego przez mentalność dziecięcą jako rodzaj najwyższego narzędzia zaspokajania naszych potrzeb, lecz do Boga kontemplowanego przez wiarę, do Boga, który pragnie być poznany jako Ten Który jest, pragnie, by człowiek sławił Jego świętość, moc, dobroć... Święć się Imię Twoje.

Modlitwa błagalna i pochwalna będzie więc czerpała swe soki żywotne z osoby Chrystusa, w którym Bóg się nam objawia, z objawienia i modlitwy Kościoła, ucząc się z nich nieustannie. Stała konfrontacja naszych próśb i modlitw z nauką Chrystusa i Kościołach o planach Boga co do nas będzie czynnikiem ciągłego prostowania i korygowania naszych perspektyw tak łatwo deformowanych przez egocentryzm. Prośby nasze staną się tymi, które Chrystus zanosił za nas do Ojca, tymi, które składał za nas Kościół, natchniony przez Ducha Świętego. „Albowiem o co byśmy prosić mieli jak potrzeba nie wiemy, ale sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownym. A ten, który przenika serca wie, czego Duch pożąda, gdyż według Boga wstawia się za świętymi" (Rzym 8, 26—27).

Modlitwa nasza będzie więc „według Ducha Boga", a nie według Boga na miarę naszego własnego ducha, będzie modlitwą w duchu i w prawdzie. I dlatego będzie modlitwą Chrystusa: „twoja a nie moja wola niech się stanie", będzie powtarzać słowa, których Chrystus nauczył swój Kościół: „Bądź wola twoja jako w niebie tak i na ziemi". I Kościół będzie powtarzał z wiernymi słowa psalmu „w dzień i w nocy wzdycham do Ciebie... nie odwracaj oblicza Twego..."

3. Kiedy modlitwa utrzymuje się w takich perspektywach nie grozi jej przywłaszczanie sobie wszechmocy i opatrzności Boga na użytek spełniania własnych pragnień.

Jak widzieliśmy, istnieje takie właśnie niebezpieczeństwo przy mentalności infantylnej: oczekiwanie, ażeby Bóg organizował świat zgodnie z naiwnymi, antropocentrycznymi koncepcjami, które Mu się niesłusznie przypisuje. Infantylne modlitwy są właściwie (choć wierzący nie zdaje sobie z tego sprawy) prośbą o fałszowanie świata w celu osiągnięcia rezultatów, które służyłyby tej czy innej potrzebie subiektywnej, są — mówiąc inaczej — prośbą o znaki i cuda potrzebne dla własnej prywatnej korzyści. Modlitwa doskonała natomiast jest prośbą: „Przyjdź królestwo twoje", czyli prośbą o realizację planów i życzeń Boga a nie naszych. Modląc się za siebie i za innych wierzący będzie prosił o to, by plany Boga realizowały się stopniowo coraz lepiej i ogarniały całą ludzkość, by wszyscy byli wbudowani w ciało Chrystusowe „dopóki nie dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, do stanu męża doskonałego, do miary wieku pełności Chrystusowej" (Ef 4, 13). Kontakt z rzeczywistością Chrystusa i kontakt z innymi wierzącymi przez uspołecznienie w Kościele to — jak już widzieliśmy — dwa czynniki ewolucji w kierunku dojrzalszej mentalności religijnej, oraz — jak widzimy teraz — dojrzalszej, doskonalszej modlitwy.

4. W tym świetle jasne się staje, że modlitwa doskonała, której nauczał nas Chrystus i którą powtarza za nim Kościół, jest diametralnym przeciwieństwem modlitwy infantylnej.

Modlitwa doskonała zachowuje wszystko, co miało wartość w modlitwie infantylnej, a jednocześnie przełamuje egocentryczną orientację, kierując ją na Boga, gdyż każda modlitwa chrześcijańska, nawet modlitwa błagalna, musi być teocentryczna.

Uczniowie Jezusa, tak właśnie jak my, zdali sobie pewnego dnia sprawę, że nie umieją się modlić. „Panie naucz nas się modlić". A Jezus powiedział. „Tak się modlić będziecie: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech, święć się imię twoje. Przyjdź królestwo twoje. Bądź wola twoja jako w niebie tak i na ziemi..." Modlitwa ta nie lęka się przedłożyć Bogu ludzkich potrzeb. Nie czyni tego jednak w sposób infantylny, w świetle egocentrycznej koncepcji tych potrzeb, ale patrzy na nie „według Boga". Nie lęka się obnażenia przed Nim naszej nędzy i prosi o pomoc. Ale jej intencją jest spełnienie się planów Boga w człowieku, a nie realizacja planów ludzkich za pomocą Boga. „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. I odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom. I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego".

Modlitwa taka jest narzędziem i zarazem siłą napędową ewolucji ku bardziej dojrzałej mentalności religijnej. Nie zamyka nas ona w infantylnym świecie, w którym człowiekowi grozi utrata Boga i świadomości pełnych wymiarów ludzkiego losu, lecz przeciwnie, prowadzi ku pełni ludzkiej i boskiej, przekraczającej wszystko, do czego mogłaby zdążać (nawet w pragnieniach) mentalność infantylna. Ambicje, jakie ma Bóg co do człowieka, są bowiem nieskończenie większe, niż te, które żywić może taka mentalność w wąskich granicach swego ciasnego, subjektywnego doświadczenia. Musimy jednak nauczyć się odkrywać ambicje Boga zamiast redukować je i przycinać na naszą własną miarę. Wtedy dopiero człowiek może zdać sobie sprawę ze swych prawdziwych możliwości i osiągnąć pełną dojrzałość. Modlitwa doskonała prosi, za św. Pawłem, „aby wam dał według bogactw chwały swojej utwierdzić się mocą przez Ducha jego w wewnętrznego człowieka, aby Chrystus mieszkał przez wiarę w sercach waszych, żebyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani, zdołali pojąć ze wszystkimi świętymi jaka jest szerokość i długość i wysokość i głębokość i poznać przewyższającą wiedzę miłość Chrystusową, abyście byli napełnieni wszelaką pełnością Bożą" (Ef 3, 16—19).

Jak widzimy, nasze porównanie myśli infantylnej z myślą religijną, dialogu dziecka z dorosłym i dialogu wierzącego z Bogiem, nie nauczyło nas na temat modlitwy doskonałej niczego,

czego byśmy przedtem nie wiedzieli. Nie powiedziało nam też nic nowego o modlitwie infantylnej. Nie to bowiem było celem tych refleksji.

Zrobienie użytku z badań naukowych psychologii współczesnej wydawało się celowe jako metoda opisu możliwych przyczyn infantylizmu myśli religijnej (o który myśl ta jest oskarżana przez wiele szkół, nie tylko przez pozytywizm naukowy), oraz jako narzędzie udowodnienia, że infantylizm ten jest możliwy do przezwyciężenia. Próbowałem wykazać tutaj skąd pochodzi zagrożenie myśli religijnej infantylizmem, dlaczego infantylizm ten jest często faktem i jak myśl religijna może go uniknąć. Analogia, jaka zachodzi między strukturami i ewolucją dwu wymienianych tu typów mentalności (która, pamiętajmy, oznacza ich podobieństwo a nie identyczność) zasługuje na przeanalizowanie w świetle innych kierunków myślenia: psychoanalizy, socjopsychologii etc. Uwagi niniejsze spełniły swój cel w zupełności, jeśli zdołały udowodnić, jak wiele nasza myśl religijna może skorzystać na takich badaniach.

Jacques M. Pohier OP

Tłum. am

PRZEMYSŁAW MROCZKOWSK

HUMANISTYCZNE STUDIA A HUMANIZM

1. Słowo — wizja

Skoro słowa ciągną za sobą, choćby w stanie ułamkowym, pół-uświadomionym, obrazy, które odbijają emocjonalne nastawienia, będzie dopuszczalne i, sądzę, pożyteczne zacząć rozważania o humanizmie od wywołania obrazu. Zrobimy tak w nadziei, że nam to pomoże zdać sobie sprawę z tego, czym jest dla nas termin „humanista".

Zaraz potem skonfrontujemy ten obraz z rzeczywistością, zwłaszcza dzisiejszą.

Wizja, gdybyśmy mieli czas ją rozwinąć, przedstawiałaby chyba jakąś ucztę. Wiele takich uczt odbyło się w różnych krajach europejskich, zwłaszcza we Włoszech, w wieku XV i XVI, na dworach książąt, wielkich kupców, biskupów. W Anglii spotykali się ze sobą w takich ramach Erazm z Rotterdamu i jego przyjaciel, Tomasz More.

Wśród pięknego krajobrazu albo w jakiejś sali, której piękno nadała ludzka ręka, siedzą wokół stołu mężowie o twarzach pełnych doświadczenia, lecz w tej chwili łagodnych i odprężonych. Wykwint podawanych potraw i napojów jest jakby pierwszym znakiem wykwintu obejścia biesiadników, a ten z kolei stanowi pomost, nawiązanie łączności między ludzkimi osobami wymieniającymi rozmaitość duchowych bogactw. Doborowe wina, które krążą, nie są tylko przyjemnością dla smaku czy miłym oszołomieniem, one dobywają z biesiadników zasoby dowcipu, erudycji, trafność sądu. Mężowie wokół stołu są doświadczeni, zatem wiedzą, że nie wolno im się łudzić na temat człowieka i jego natury, o którym rozmawiają; ale zarazem podają sobie wzajem przykłady ludzkiej dzielności, entuzjazmu czy osiągniętego w sztuce czy poezji piękna. Na tle muzyki wykwitają krzyżujące się w powietrzu cytaty z greckich poetów. Człowiek osiągnął szczyt pewnych swoich możliwości i pragnień.

Gdybyśmy mogli prześwietlić głowy ucztujących jakimiś promieniami meta- rentgenowskimi i otrzymali na ekranie diagram lub formułę informujące o „rodzaju myślenia" wykształconym w danych jednostkach i w danym momencie, byłby to diagram lub formuła bliskie Newmanowskiej analizie intelektualno-etycznych sprawności wychowanka uniwersytetu. Nasi humaniści ucztujący przy ukwieconych misach, podobnie jak jego studenci obiadujący na ciemnych, dębowych stołach w jadalnych hallach pod portretami, mają reprezentować umysł „akademicki". Jest to umysł pozbawiony zacietrzewienia, ujęć zbyt osobistych lub pośpiesznych, otwarty na wszelką prawdę i rozmaite piękno, widzący rzeczy w proporcjach i wzajemnych relacjach, stąd umiejący podejść właściwie do każdej, choćby dotąd nieznanej sprawy. Przy tym umysł ten sprzężony jest z pewną moralną postawą, która jest przeniknięta życzliwością i spodziewa się zewsząd życzliwości, tłumacząc ludzkie postępowanie możliwie najlepszymi pobudkami.

2. *Sed contra*

Jako tło dodajmy do naszej wizji „nastrojowy" półmrok otaczający jej świetlistość i zalegający jakąś salę, w której siedzimy. To pomoże piszącemu, by w ramach tej samej sugestii przygotować przedstawienie reakcji przeciwnej. Oto lada chwila musiałby nastąpić moment nagłego zwrotu: którykolwiek z naszych współczesnych przekręciłby kontakt i oświadczył ze zniecierpliwieniem, że czas wrócić do rzeczywistości. Wśród zalewającego nas elektrycznego światła przypomniałby nam gwałtownie, że my sami, jak i ludzie, wśród których żyjemy, nie jesteśmy ani wszechstronni ani wykształceni, ani wytrawni, ani życzliwi; może dodałby nawet, że nie mamy co próbować być takimi. Nadto, że zmiany na wszelkich polach, zwłaszcza od czasu wczesnych humanistów, stworzyły sytuację tak inną, że sięganie myślą do tamtych uroków czy osiągnięć jest czczą grą wyobraźni. Zwłaszcza zaś staje się oczywista rozbieżność między takim ideałem a rzeczywistością znaną nam na terenie uniwersytetu. Wypracowano setki specjalizacji, które wymagają określonych układów wiadomości i opanowania odnośnych technik i umiejętności. Wyższe uczelnie muszą produkować fachowców i nie mogą sobie pozwolić na nic więcej. Zresztą ludzie nie czują tej potrzeby. Można by dorzucić słowo o aspekcie społecznym całej sprawy. Humanista (ten z epoki humanizmu) był trochę wybrańcem, „artykułem zbytkowym". My kształcimy się masowo i z wielu względów musimy się tak kształcić.

Nie będę się dalej wysilał, by odtworzyć tu krytykę, zresztą wyrastającą z przesłanek bardzo prawdziwych pod wielu względami, ponieważ każdy mnóstwo razy zetknął się z całą sprawą. Powiedziano już wiele razy, że humanista w sensie tradycyjnym tego wyrazu coraz trudniej znajduje sobie miejsce we współczesnym gmachu wiedzy. Błąka się po coraz liczniejszych korytarzach, puka do coraz liczniejszych drzwi i coraz częściej spotyka napis: „Wstęp tylko dla pracowników działu".

3. Nieprzedawnieni

Trudno nie widzieć jak istotnie ostry jest kontrast między atmosferą, ba, koniecznościami naszych czasów a tym obrazem humanisty, od któregośmy zaczęli; trudno nie przyznać, że bardzo wiele spraw zdaje się pozbawiać go możliwości istnienia. A przecież także nie trudno dostrzec, że pewne oblicza humanizmu, i to z tych istotnych, nie mogły się przedawnić.

Człowiek musi mieć zapewnione zdrowie — trzeba więc kształcić lekarzy; człowiek musi mieć dach nad głową — niezbędni są architekci; musi zaspokoić głód — stąd ważność i konieczność pracy rolnika. I gdy tak posuwamy się coraz dalej na liście ludzkich „musi", dochodzimy do punktu, w którym człowiek jest zdrów, najedzony, ma mieszkanie itd. itd. i nie trapi go żaden brak z kategorii podstawowych: ba, zapewniono mu odpoczynek przez zorganizowanie wczasów, więc usiadł, by odpocząć... i tu dopiero zaczyna się nasze zagadnienie. Co będzie robił, kiedy już nic „nie musi" robić? Czyż mało razy widzieliśmy tych wycieczkowiczów niedz'elnych, którzy zdobywszy chwilę całkowitego wytchnienia nagle nie wiedzą co dalej? Tu więc nieuchronnie wkracza humanista, który „zawsze mówił", że ostatecznie chodzi o to, czy człowiek jest naprawdę sobą w swoim działaniu, i że to co właściwe dla niego zaczyna się po zaspokojeniu potrzeb bardziej codziennych, w niemałym stopniu wspólnych ze zwierzęciem. I może się zgoła przyda stary Arystoteles, stwierdzający, że *genus humanum arte et rationibus vivit*, że prawdziwe życie ludzkości, to uprawianie sztuk i działalność intelektu. I może trzeba będzie sięgnąć do wzgardzonych rozróżnień, które się traktowało jako luksusową zabawkę filozofów, by podołać rodzącej się w tym punkcie dyskusji: jedni będą wywodzić, że „najważniejsze" jest przecież to, co trzeba naprzód załatwić, drudzy, że to do czego ma się dojść na końcu. Dziś ludzi taka różnica zdań rozdrażni lub sparaliżuje, a przecież kiedyś każdy początkujący adept filozofii wiedział, że niezbędne jest znać zasadę, charakter i przeznaczenie jakiejś rzeczy i to ustawi hierarchię „ważności". Każdy

gmach musi mieć fundamenty, ale bez tego, co wyrasta nad fundamentami nie byłby w ogóle gmachem.

I oto od razu, wychodząc od codziennych spraw, wylądowaliśmy w filozofowaniu, poczuliśmy wagę ogólno-humanistycznych ujęć. Bo to uzasadnienie pozycji humanistyki, choć zgodne, sądzę, z powszechnym poczuciem, wyrasta z poznania i przeżycia humanistycznych sposobów myślenia, a zwłaszcza tego zwornika humanistycznych studiów, jakim pozostaje filozofia.

Ale można do rzeczy przystępować na różne sposoby, byleby się raz przystępować zaczęło. W sumie sądzę, iż nie tak trudno byłoby odkryć, nawet przed młodzieżą nawykłą do innych spojrzeń, oczywistość faktu, że człowiek pragnie, choćby nieraz podświadomie, działalności dla niego właściwej, którą otwiera mu rozwój humanistyczny, i w pewnym stopniu musi się nią zająć. Równa okazałaby się oczywistość wysokiej użyteczności społecznej pracowników po tej linii wyszkolonych. Nie mówiąc już terminami tak ogólnymi jak „uprawianie sztuk i działalność intelektu", wskażmy na konieczność istnienia i pracy psychologów, którzy ostrzegą co we wprowadzanych urządzeniach może być szkodliwe „wewnętrznie" dla człowieka, socjologów, którzy przewidzą następstwa jakichś przesunięć demograficznych. To wszystko będzie się nasuwać nie mniej, a więcej w czasach ciągłego technicznego rozwoju, który więcej niesie niebezpieczeństw dla człowieka. Co ciekawsze, trzeba będzie wypracować nowe odmiany humanisty, bardziej świadomego zmienionych warunków i potrzeb, jakoś dostosowanego do sytuacji technicznych. Co to znaczy w konkrecie, trzebaby rozważać osobno i szczegółowo.

W tym artykule jednak główny akcent leży na tezie, że nawet w zmienionej sytuacji, nawet w społeczeństwie wysoko zorganizowanym, w którym specjalizacja i utechnicznienie sięgnęły nawet na tereny dyscyplin humanistycznych, musi działać i być wychowywany humanista w szerokim sensie, ten, który ogarnia jak najwięcej aspektów zjawiska zwanego człowiekiem. Jego istnienie będzie nawet koniecznym fundamentem dla dyscyplin humanistycznych wyspecjalizowanych. Rzecz nie jest identyczna z marzeniem o powrocie uczonego uniwersalnego, choć nasz wzór musi objąć niektóre przynajmniej jego cechy. Zresztą sprawa stanie się jaśniejsza, gdy przejdziemy do zastanowienia się nad konkretną sytuacją na studiach humanistycznych u nas w kraju.

4. *Krytyka i ogólne postulaty*

Co zarzucamy absolwentom wydziałów humanistycznych dziś wypuszczanym przez polskie uczelnie? Napewno różni obserwa-

torzy zarzucają różne rzeczy, ja jestem skłonny zarzucać zacieśnienie do pewnego typu wiadomości. Czyli nawet ci, którzy „odważyli się" być humanistami, nie mają postawy humanisty. „Wiadomości pewnego typu" przeważnie dotyczą terenu narodowego, co oznacza brak orientacji w zjawiskach kultury światowej a zwłaszcza w jakiejkolwiek ich interpretacji. To ostatnie wiąże się oczywiście z narodowym brakiem zmysłu filozoficznego, ale ten tradycyjny brak nie bywa wygładzany czy leczony w czasie studiów.

Rozwińmy te uwagi. Naprzód o zacieśnieniu się do terenu narodowego. Sądzę, że nikt mnie nie posądzi o kwestionowanie zasadniczej ważności postulatu, by Polak znał lepiej swoją tradycję, bogactwa swojego kraju, materialne i duchowe, niż tradycje i bogactwa innych krajów. Ale sądzę zarazem, że zwłaszcza w epoce, w której świadomość, że ludzkość jest jednością tak widomie wzrasta, a nawet bez względu na aktualny stan takiej świadomości, powinno się dążyć do zżycia z największymi osiągnięciami ludzkiego pędu twórczego wszystkich czasów i wszystkich szerokości geograficznych i do traktowania ich jako czegoś „swojego". Na takie ogólne sformułowanie wszyscy prawie przystaną, to też trzeba iść dalej, by od razu zobaczyć trudności, bez czego pogodne zgodzenie się na ogólniki nic nie da. Trudność, która się tu najbardziej narzuca, to znalezienie miejsca i czasu na zapoznanie się z tymi znakomitymi rzeczami u już przeciążonych ilościowo „odbiorców". Trudność duża zmusza do szukania radykalnego rozwiązania. Dodać nie można, trzeba więc coś skreślić z istniejących wymagań. Żeby w tym miejscu artykułu uniknąć starcia z protestującymi specjalistami różnych dziedzin, odłożę propozycje szczegółowe „co poświęcić" do dalszej części.

Na razie dalsze wyjaśnienie. Wysuwając postulat zżycia się z wielkimi dziełami ludzkości czy pewnego uniwersalnego otrzaskania w kulturze nie przeoczam, że naprawdę sporo się u nas dzieje, by pewnych wiadomości dostarczyć szerokim kołom właśnie na te tematy i po tej linii. Powstały magazyny specjalizujące się w reportażach z wszelkich, naprawdę bez żadnych ograniczeń wszelkich krajów i z wszystkich prawie dziedzin ludzkiej działalności, konkursy „erudycyjne" typu „Zgaduj zgadula" wciągają w zakres wiadomości z przeróżnych epok, dziejów, literatur. Ale otóż właśnie! Jest to swoiste pobudzanie „zbieractwa" umysłowego, na swój sposób cenne, na swój sposób wypełniające luki, podnoszące ogólną sumę wiadomości w „szerokich masach", nie o to jednak chodzi. Nam niestety nie wystarczy student czy magister choćby zdolny, który nabył wiadomości po pewnej linii, a *potem* czy dodatkowo zdołał nawet je rozszerzyć na zakres powszechniejszy. Chcemy zobaczyć studenta-

humanistę, który te sprawy jako tako w sobie harmonijnie rozwinął lub poukładał (dużo z tej harmonii rodzi się samo, przy jako tako umiejętnych bodźcach, nie będziemy wszystkiego uszeregowywać), który ma jakąś ocenę spraw, jakiś ich obraz całościowy, i jakieś ich własne przeżycie. Wtedy zresztą będzie się on coraz bardziej przesuwać z terenu snobizmu (tego ważnego bodźca początkowego w kulturze) na teren dojrzałości duchowej.

Wreszcie sprawa „zmysłu filozoficznego". Tu utożsamia się go ze wspomnianym przedtem widzeniem rzeczy w proporcjach i na ich właściwych miejscach w uporządkowanym obrazie świata. Nie chodzi natomiast na tym miejscu o pełne, systematyczne przepracowanie wszystkich działów filozofii i jej dziejów. Juz jednak ta pierwsza porządkująca i pogłębiająca refleksja zmieni charakter każdego zbioru wiadomości szczegółowych.

5. *Podbudowa*

Przechodząc do konkretnych uwag na temat tego, co należałoby zmienić, trzeba zacząć od małego paradoksu. Pierwsze słowo o uniwersyteckich studiach humanistycznych musi brzmieć, że najbardziej podstawowa ich część odbywa się przed nimi. Nie chciałbym zbytecznie rozszerzać dyskusji, ale nie można tego nie powiedzieć. Dopóki przedmioty humanistyczne w szkołach podstawowych i średnich będą wyglądać tak jak wyglądają, nie można oczekiwać zasadniczej poprawy. Czy się doda jeszcze pewne grupy ćwiczeń na uniwersytecie czy nie, czy się podzieli przebieg studiów na lata wstępne (rozszerzone ewentualnie aż do trzech, jak się mówi ostatnio) i lata bardziej „naukowe", czy też pozostanie pewna ciągłość, czy studia będą trwały cztery lata czy pięć lat, to wszystko sprawy drugorzędne. Są to środki zastępcze, by wybrnąć z sytuacji wobec której staje uniwersytecka kadra nauczająca, a mianowicie że przychodzący na studia kandydaci nie umieją tego minimum, które umieć powinni wstępując na uniwersytet. Czasem pożyteczne jest powtarzanie pewnych rzeczy najoczywistszych. Tu rzecz oczywista brzmi, że jeżeli chłopiec czy dziewczyna powinni posiąść pewne wiadomości, a nawet przejść przez pewne przeżycia mając lat piętnaście czy szesnaście, to nie jest tym samym, jeżeli je nabywają lub przeżywają mając lat dziewiętnaście. Jeżeli ktoś tu potrzebuje ogólniejszych uzasadnień, to zacytuję T. S. Eliota, że żadna rzecz na świecie nie jest prawdziwą namiastką innej rzeczy. Nie ma namiastek prawdziwych. A już żadną miarą nie można mieć nadziei, że zużywszy pierwsze dwa czy trzy lata na nadrabianie tego, co student powi-

nien był umieć na początku pierwszego roku, zdąży się dać mu wszystko to, co pełne studia dać mu powinny.

Na to z kolei padnie zapytanie „skąd wziąć" miejsce w przeładowanym programie „ogólniaka", czy ja zapomniałem, że młodzież szkolna jest przeciążona do maksimum itd. Takich pytań na konferencjach programowych musi padać setki. Moja prowizoryczna odpowiedź składa się z trzech punktów: 1) Można na pewnych odcinkach zmniejszyć ilość (a podwyższyć jakość) podawanego młodzieży materiału. 2) Można rozbudować osobowość chłopca lub dziewczyny przez dostarczenie pewnych przeżyć „pozalekcyjnych", przez wglądnięcie w programy letnich obozów, potraktowanie sportu i gier bardziej wychowawczo niż dotąd. 3) Moim zdaniem nie wolno się wahać co do cofnięcia progu nauczania do lat sześciu. Nasze dzieci zaczynają szkołę stanowczo za późno. Cały rok dodatkowy byłby olbrzymim kapitałem do wykorzystania. Jeżeli dzieci angielskie, tak dobrze na ogół uczone i wychowywane, zaczynają bez szkody szkołę mając lat pięć, to warto się zastanowić, czy my nie idziemy za daleko w przeciwnym kierunku.

6. *Znowu języki*

Jako neofilologowi będzie mi wybaczone, jeżeli zwrócę w tym miejscu raz jeszcze uwagę na sprawę nauczania języków. Zdawać by się mogło, że ta sprawa się poprawiła. „Polityka" narobiła dużo zdrowego szumu swoim cyklem artykułów na ten temat, wszyscy się „przebudzili", uznali, że jest źle i że trzeba coś robić, by było lepiej — i jaki wynik? Pomnożenie kursów wszelkich rodzajów zwłaszcza dla dorosłych. Może nawet podwyższenie metod nauczania, *je le veux bien*. Studenci są coraz częściej napominani, żeby „się przykładali" do języków... a to wszystko jest raz jeszcze próbą nadrabiania tego, co się nadrobić nie da. Bo czego się Jaś nie nauczył, tego się Jan nie nauczy. Bo niemal analfabeta wie, że najlepszym i do pewnego stopnia jedynym czasem opanowania języka obcego są lata dziecięce i młodzieńcze. Co za tragikomedia! I dlaczegóż dzieci holenderskie mogą się uczyć w szkole, i to na wielką skalę, i to ze skutkiem, czterech języków nowożytnych, a u nas, abstrahując od uprzywilejowanego godzinowo rosyjskiego, wydziela się jednemu językowi i to skąpo, nieco godzin przez cztery lata? Eksperymentalne, wyjątkowe szkoły z nauczaniem wielu przedmiotów w obcym języku sprawy nie załatwiają. Nie załatwiają jej też kursy nadobowiązkowe dla młodzieży.

Obok koniecznego rozszerzenia bazy językowej ważne byłoby wczesne zetknięcie młodzieży z pewnymi największymi dziełami sztuki i myśli ludzkiej, nawet jeżeli uczniowie nie ogarną ani kunsztu ani problematyki. Muszą istnieć punkty nawiązania dla przyszłych studiów.

Czy ktoś zechce, czy nie wyciągnąć jakiekolwiek wnioski praktyczne z tych uwag dla programów szkół średnich, uwagi musiały być wypowiedziane, skoro zmianę sytuacji dydaktyczno-pedagogicznej w szkołach niższych i średnich podaliśmy jako pierwszy warunek poprawy sytuacji uniwersyteckiej.

7. *Konieczne bodźce*

Drugi warunek, bardzo „realistyczny", też właściwie nie wchodzący w same studia jako takie, jest usunięciem pewnej „zewnętrznej" trudności: studia humanistyczne trzeba uatrakcyjnić i to, bez ogródek, ekonomicznie. Do przemysłu idą zdolni ludzie, bo przemysł się opłaca. Jak wygospodarować rzetelną poprawę warunków przyszłych nauczycieli, to sprawa wykraczająca daleko poza ramy niniejszego artykułu. Faktem jest, że bez tego będą ten zawód obierać „ludzie drugiej klasy", których zdolności nie wystarczają, by się porwać na studia techniczne. Czy taki postulat odbiera pobudki moralne, pierwiastek marzenia o służbie społecznej, który nieraz towarzyszył i powinien towarzyszyć poświęceniu się zawodowi nauczyciela? Nie trzeba długo tłumaczyć jak angelistyczne byłoby takie stanowisko. Wraca tu znane dobrze doktrynie katolickiej, zwłaszcza społecznej, rozróżnienie między ideałem całkowitego ubóstwa, do którego znajdują powołanie pewne jednostki i to w specjalnych ramach i po specjalnym „treningu", a postulatem niezbytkownej, ale przyzwoitej egzystencji zaspokajającej wszystkie słuszne potrzeby (które w naszym stuleciu ciągle rosną) człowieka z rodziną, który wszak mimo to nie zrezygnował z etycznego pionu, czy idei pracy dla społeczeństwa.

W każdym razie, jakiekolwiek trudności stałyby na drodze — nikt nie wątpi, że są one niemałe — państwo socjalistyczne, stawiające sobie niezmiennie za zadanie rozwój kulturalny całej ludności i łożące niewątpliwie na te sprawy olbrzymie sumy, musi być stać na zapewnienie przyzwoitej egzystencji głównym siewcom kultury, którymi są nauczyciele-humaniści.

8. *Horyzonty przez czytanie*

A teraz wreszcie pierwszy z konkretnych projektów. Opieram go na paroletniej próbie, więc nie jest tylko nagim pomysłem.

Niedoskonałym, ale jakimś uchwytnym cząstkowym wyjściem z sytuacji braku horyzontów i ogólnego oczytania u młodzieży akademickiej jest lista lektur ogólnokształcących, podzielone na lata zestawienie pozycyj z literatury światowej, filozofii, głośnych książek „problemowych", choćby nie ściśle filozoficznych szkiców historycznych. Dla przykładu parę nazwisk z antyku: Homer, Platon, Marek Aureliusz, św. Augustyn, wszyscy z konieczności we fragmentach, w polskich przekładach. Skromne to, ale jest coś. Egzekwowanie odbywa się na specjalnych kollokwiach, lub przy okazji egzaminów „kierunkowych". Faworyzowanym okresem czytania są wielkie wakacje, odciążone od zwykłych pensów. Oczywiście trzeba dużo roztropności w egzekwowaniu, aby zarazem coś realnego wydobyć z kandydatów i nie zmierzić ich do materiału zbytnim naciskiem. Trzeba też dużo swobody w zastępowaniu jednych pozycji innymi, jeżeli tak wskażą okoliczności: typ studenta, dostępność książek itd. Taki postulat rozciągałby się naturalnie na cały wydział, który tym samym zyskiwałby jakiś ślad wspólnej linii mimo odrębnych specjalizacyj sekcyjnych.

Przyjęcie na szerszą skalę takiego pomysłu, przejęcie się nim przedstawicieli rozmaitych kierunków na wydziale, zapewnienie całemu odnośnemu tokowi dokształcenia należytego miejsca w hierarchii mogłoby stopniowo poprawić opisywaną już sytuację, wzbogacić zasób i zakres wiadomości. Już teraz istnieją uzupełniające wykłady z literatury powszechnej, ale nie jest to sprawa zbyt realna, istnieje milczące porozumienie między młodzieżą a wykładowcami na wydziale, że to co naprawdę jest ważne, to egzaminy kierunkowe. Trudno się zresztą dziwić, nie tylko dlatego, że te egzaminy są istotnie w bardzo realnym sensie ważniejsze, ale i dlatego, że wymogi co do „kultury ogólnej" o tyle trudniej sprecyzować. Niemniej sądzę, że stopniowo można by tu niejedno zmienić i ulepszyć i lista sugestii z zakresu lektur dokształcających mogła by odegrać pewną rolę.

9. *Podróżować po szczytach*

Gdyby sytuacja się zmieniła, widziałbym w wyniku zmodyfikowaną rolę polonisty-nauczyciela. Ośmielam się twierdzić, teraz już konkretniej, że na nim będzie spoczywać obowiązek poważnego dokształcenia młodzieży przed uniwersytetem w zakresie t. zw. wielkich osiągnięć twórczego ducha ludzkiego (nie tylko literackich). I ośmielam się dodać, że jeżeli nie da się inaczej, trzeba za to zapłacić pewne ceny z zakresu drugorzędnych osiągnięć naszych własnych. Zasada, jeżeli trzeba się oprzeć o zasadę,

brzmiałaby, że bardziej rozwija osobowość zetknięcie z naprawdę ogromnym dziełem obcym, niż dziełem z własnego regionu, ale pośledniejszym. To nie brzmi dla naszego ucha przyjemnie, wiem, że nie jeden na mnie skoczy, ale *magis amica veritas:* jest sprawą wyższego rzędu przeżycie powieści Dostojewskiego lub Manna niż powieści Kraszewskiego, przeżycie katedry w Chartres, niż np. katedry w Sandomierzu (nawet mimo jej wspaniałych, przepięknych i dla mnie osobiście niebywale interesujących fresków). Zastrzegam się natychmiast z naciskiem, że pewne redukcje drugorzędnego materiału rodzimego, gdyby się okazały rzeczywiście konieczne, musiałyby być niezwykle ostrożne; w każdym wypadku młody Polak musiałby znać i to dobrze czołowe dzieła swojej narodowej sztuki, myśli, literatury; ale musi się stać oczywiste, że nie wolno się wyrzec jakichś bezspornie olbrzymich osiągnięć ludzkości dlatego, że nie powstały u nas (nasz nacjonalizm jest równie uderzający jak nasz snobizm na zagraniczność!).

Dużo z tego, o czym teraz mówimy, mogłoby w naprawdę zreformowanej sytuacji spaść na barki filologów nie-polonistów. Jeżeli kiedyś dożyjemy tego, że zacznie się u nas uczyć języków obcych tyle ile się należy, chłopiec w liceum będzie mógł czytać łatwe partie pewnych sztuk Shakespeare'a w oryginale; co nie jest aż tak nierealne jak się wydaje. W tej chwili przyznaję, że jedynym rozwiązaniem jest odpowiednie „wyekwipowanie" zastępcze polonistów. To zresztą na nowo stawia przed nami zagadnienie języków obcych u samychże polonistów, dotąd wciąż w praktyce wyglądające opłakanie. (Świeżo wyczytałem w prasie codziennej notatkę, ilustrującą jaskrawo sprawy, o których mówimy: wywalczono niedawno cenny punkt, egzamin z języka obcego przy wstępie na wyższe uczelnie, ale „Gazeta Krakowska" notuje pogodnie, że „Wynik tego egzaminu nie wpłynął na przyjęcie...").

Obok lektur ogólnokształcących można by myśleć o innych sposobach „rozszerzenia horyzontów", np. w postaci regularnych zetknięć ze światem muzyki i sztuki, a przede wszystkim zetknięć z żywo myślącymi, interesującymi ludźmi — przedstawicielami różnych dziedzin. O podobnych aspektach studiów humanistycznych pisał w „Życiu Szkoły Wyższej" (1961) Jan Zygmunt Jakubowski, dochodząc do podobnych postulatów.

Warto nawiasem dorzucić, że wiele z takich postulatów musi pozostać raczej wytycznymi, bo nie można zbyt wielu takich spraw przewidzieć programowo — są one z natury rzeczy zbyt spontaniczne; choć zarazem konieczne jest starać się, by sugestiom nadać formę uchwytną i to już czyniłem.

10. Szerokość studiów literackich

Trzeba z kolei zastrzec się przeciw zbytniemu ujęciu studiów historyczno-literackich w ramki służące już to do gromadzenia wiadomości — i to po pewnej linii — już to do wyrobienia tylko umiejętności analitycznych. Literatura musi m. in. pozostać szeroką drogą do zapoznania się z całą gamą ludzkich spraw, wzniosłości i nędzy, zewnętrznego rozbłysku i wewnętrznych głębin, starć i ukojeń, i byłoby nieporozumieniem o akcencie tragicznej ironii, gdyby jej studiowanie ograniczyć do badania faktów i form.

Oczywiście nie znaczy to, by się odmawiało uznania cennym i świetnym pracom tych wszystkich badaczy, u nas i za granicą, którzy precyzowali przedmiot badań literackich, zwłaszcza w uniwersytecie, wiążąc go ściśle ze strukturą twórczego dzieła ukształtowanego z językowego materiału i odgraniczając go od szeregu problemów w tym dziele ukazanych, od domniemanej psychologii twórcy, czy faktów z jego życia itd.

Wszyscy winniśmy się cieszyć ze sprecyzowań metodologicznych tak odważnie i konsekwentnie wprowadzanych, ze zdania sobie sprawy, co jest w sensie ścisłym działalnością akademicką — ale zarazem pamiętać i o drugiej stronie medalu, względnie pamiętać, że pewne ścisłe ujęcia zakładają tezy sięgające o wiele szerzej. Jeżeli jest tak w nowoczesnej fizyce, cóż mówić o literaturoznawstwie. Ujmując sprawę popularniej, zestawmy ją z biologią. Im lepiej umiemy zrobić „preparat" pod mikroskop lub sprawniej rozkroić tkankę, tym bardziej musimy się liczyć z tym, że mogliśmy zabić badany organizm. Sekret życia nam się wymknął, tak jak się wymyka niektórym biologom, choć wiedzą coraz więcej o szczegółach budowy badanych zwierząt i roślin. Literatura również zawiera w sobie jakieś życie, w zaklętej poniekąd formie. Ma rozsiewać bodźce, wzruszać, ukazywać potęgę, czy grozę, czy delikatność spraw świata, czego nie da odbiorcy sporządzenie diagramu. Trzeba więc sobie chyba powiedzieć, że „to są już takie studia", których najważniejsza treść trochę wymyka się najlepiej opracowanej ich własnej metodzie i trzeba do pewnego stopnia „liczyć na człowieka w studencie", jeżeli otwarło się przed nim pewne szanse rozwoju. Ponadto sama metoda, choćby najskrupulatniej „obrysowana", wypracowana w szczegółach, implikuje, jak powiedzieliśmy, szereg założeń spoza własnego zasięgu. Tu wynika to z przedmiotu badania. Jeżeli np. mówię, że istotnym elementem struktury dzieła jest, powiedzmy, kontrast między konwencjonalną obyczajowością otoczenia a zapędami bohatera do szlachetnie pomyślanych reform

społecznych, to zakładam rozwinięcie u siebie kilku spraw: rozumienie siły obyczaju i konwencji, możliwość wczucia się w chęć naprawienia krzywd społecznych i wrażliwość na kontrasty. Czy to nie implikuje „rozwinięć humanistycznych", pewnego spojrzenia na to, czego człowiekowi potrzeba, a w szeregu wypadków całej skrótowej filozofii? I jakże okaleczoną koncepcją studiów humanistycznych byłaby ta, którаby nie przewidziała jakiegoś rozwoju „kultury uczuć" i myślenia obok usprawnień metodologicznych, mimo że te ostatnie są o tyle łatwiej uchwytne od tamtych? I trzeba tu powiedzieć, że coś z tego mogli odczuć pewni przedstawiciele tego marksistowskiego nurtu, od którego się u nas później tak odżegnywano, nurtu nie pozwalającego na wyłącznie formalne badanie struktury dzieła literackiego. Mogło to w pewnych wypadkach być robione prymitywnie. Ogólne ludzkie reakcje, które dzieło literackie umie pobudzać i rozwijać sprowadzono wyłącznie do osi przebiegającej między biegunami społecznej „postępowości" i „reakcyjności" — ale poczucie, że na literaturę nie można patrzeć w kategoriach wyłącznie strukturalno-estetycznych miało pierwiastki zdrowe.

11. Polonista także logikiem

Obok przeżyć opisanego typu literatura dostarcza również bardzo ważnych przeżyć intelektualnych. Ostre zapytanie wprost: czy mamy wyeliminować wszystkie partie refleksyjne z *Doktora Faustusa*, względnie abstrahować od myśli tam zawartych dlatego, że Mann był pisarzem? Literatura pewnego typu jest „naturalną drogą" do rozwoju intelektualnego przynajmniej dla czytelnika, który nie zamierza być zawodowym filozofem. I pokrewna uwaga: gramatyka i pewne rudymenty stylistyki są naturalną drogą do rozwoju logicznego (o czym zresztą już bardzo dawno temu wiedziano).

Te stwierdzenia pozwalają obok wszystkich uwag o „ogólnej postawie", o niezacieśnianiu się do diagramów, wystąpić z postulatem o charakterze właśnie bardziej technicznym, nawet nie pozbawionym pokrewieństwa z naukami t. zw. ścisłymi. Studenci polonistyki, zwłaszcza ze względu na ich przyszłe funkcje, powinni być bardziej regularnie kształceni w jakiejś praktycznej stylistyce, to znaczy nie tylko w badaniu i rozróżnianiu stylów, ale we władaniu poprawnym językiem dla określonych celów i w nauczaniu tych rzeczy. Usilnie podkreślam, że nie chodzi tu o t. zw. styl piękny, który jest osobnym zagadnieniem i nigdy nie da się w pełni zaszczepić ludziom bez pewnego podkładu wrodzonego. Chodzi o uporządkowane wyrażanie swoich myśli, zwłaszcza na piśmie.

Mgławicowość, pomieszanie materii w referatach studenckich napawają instruktorów grozą, która chyba jest czymś więcej, niż tradycyjnym narzekaniem na niedouczenie młodzieży. Jednym z głównych źródeł tej bolączki jest fakt, że szkoła średnia nie uczy dostatecznie uporządkowanego wyrażania się na papierze. Nie będzie zaś mogła uczyć, jeżeli sami nauczyciele nie będą odpowiednio szkoleni. To co wnosi w tej sprawie nauczanie logiki (także na uniwersytecie) jest zbyt abstrakcyjne, nie ma nawiązania do przeżywanych przez młodzież problemów intelektualnych, i do przeciętnych procesów „oczyszczania się myślenia" tak jak one w zwykłej głowie naprawdę się odbywają. Stawiam tu tezę, że wdrażanie do porządku w myśleniu musi w wielkiej części spocząć na barkach tego nauczyciela, który uczy języka (ojczystego), pracuje na materiale językowym. Dawniej oczekiwano tego w niemałym stopniu od filologa klasycznego, w tej chwili, zanim sytuacja w sprawie języków antycznych (i obcych nowożytnych) nie ulegnie zmianie, rzecz musi całkowicie pozostać w rękach polonisty.

Jako punkt szczególnej wagi wymieniam prostą na pozór i skromną sprawę streszczeń. Maturzysta musi umieć powiedzieć to co chce powiedzieć i nie co innego. W szkołach francuskich zamęcza się dzieci ciągłym szkoleniem w „gotowaniu bulionów": „powiedz najważniejsze rzeczy z tego artykułu na trzech stronach"; „a teraz powiedz na jednej stronie"; „a teraz powiedz to w trzech zdaniach". W naszych szkołach niestety dzieci bywają zamęczane znacznie mniej celowymi zadaniami.

12. *Klio była muzą*

Przechodzę do nauk historycznych. Zasadnicze uwagi będą tu szły po podobnej linii jak te, które dotyczyły polonistyki. Każdy szanuje konkretne osiągnięcia szeregu ośrodków badawczych, na przykład archeologicznych i cieszy się z nich; niektóre monograficzne studia ukazują rzeczywiście nieznane aspekty dziejów. Ale znów, tam gdzie historia ogranicza się do gromadzenia faktów albo nawet do śledzenia prawidłowości socjologicznych, albo tylko do dziejów własnego kraju, nie jest pełną dyscypliną humanistyczną. Odważmy się powiedzieć „po antycznemu", że historia jest wielkim obrazem wszelkiego ludzkiego działania, który obejmuje galerię jednostek znakomitych i moralnych nędzarzy, ukazuje szczyty ludzkiego poświęcenia i dno bestialstwa, porywy i wytrawność, barwny obyczaj i surowe nowatorstwo,

rozkwity sztuki i myśli obok ich wysychania czy duszenia przez tyranię. O tych sprawach piszą z zamiłowaniem literaci; nawet takie wyliczenie jak powyższe trąci, i owszem, literackością. Cóż z tego? Czy przez to nie interesują te sprawy innych? A nawet czy ci inni nie muszą tu także wkroczyć? Czyż najciekawsze, centralne dla humanistycznych konkluzji sprawy w ludzkiej przeszłości mają być wyłącznie zostawione we władaniu pisarzy, ludzi, którzy mają wspaniały i radujący nas skądinąd, ale naturalnie niebezpieczny przywilej fantazjowania? Czy nie należy przez odpowiednie lektury i dobór wykładów zetknąć studentów z historią jako panoramą tego wszystkiego, do czego człowiek był zdolny (tak w sensie dodatnim jak ujemnym), panoramą w tym wypadku odpowiedzialnie i sprawdzalnie porządkowaną przez ludzi ostrożnych w sądzie i dlatego zasługujących na miano uczonych — przy tym panoramą szeroką, zawierającą rozmaite kształty kultury, społeczności i organizmów politycznych, rozmaite sylwety działaczy, myślicieli, rozmaite ciągi wydarzeń?

13. Oikumene, zamieszkały okrąg świata

I tu znów wchodzi aspekt uniwersalistyczny. Jeżeli pewne ważne zjawiska osiągnęły najpełniejszy rozkwit na jakimś obszarze, chociaż nie jest on i nie był nasz, należy owym dalszym obszarem w szczególny sposób się zainteresować. Przykład: nasze średniowiecze bliższe jest naszemu sercu (i nieporównanie łatwiejsze dla nas do źródłowego badania); ale jeżeli francuskie średniowiecze rozwinęło pewne niezwykle bogate formy, nie wolno się nim nie zająć poważnie, nie wolno nie kształcić specjalistów w tej dziedzinie, ani pominąć wykładów. Trudno, nie mieliśmy w wieku XIII kultury dworsko-rycerskiej o tym wykwincie i barwności ani przeciwstawnego ruchu spólnot miejskich o tym dynamizmie, świetności organizacyjnej, mądrości społecznej. A ponieważ wykwint, barwność, zmysł organizowania się, itd. to pewne ważne cechy humanistyczne, więc nie można pominąć ich przedstawienia w jako tako pełnym obrazie ludzkich osiągnięć w przeszłości; zwłaszcza nie można tego czynić, zachowując dużo miejsca i czasu na omówienie szczegółów, których ostateczna wymowa jest dość blada, a które są włączane tylko dlatego, że dotyczą naszego terytorium. I owszem, trzeba dać bardzo wysoką rangę tym aspektom dziejów narodowych, które są humanistycznie ważne, jak np. wytrawność pewnych pociągnięć politycznych Piastów czy Jagiellonów, rozkwit nauki w pewnych okresach Uniwersytetu Krakowskiego, rozmach społecznego reformatorstwa pewnych ruchów i jednostek, ale nie należy traktować wszystkich

innych spraw z tym samym stopniem uwagi w programie studiów. Jak najwięcej spraw winno zato być objętych programem badań, zwłaszcza że syntezy bywają ryzykowne i musi się do nich wolno zdążać, zdobywając maksimum materiału szczegółowego; nadto trzeba się bardzo wystrzegać, by takie, jak podsuwam, nieuniknione (wszyscy je po trosze praktykujemy), „wartościowanie humanistyczne" na wyższych uczelniach nie realizowało się kosztem prawdy czy obiektywizmu, które same wszak należą do najwyższych spośród humanistycznych wartości. Ale skoro istnieje nieuchronny „rozziew" pomiędzy poszukiwaniem najpełniejszej możliwej prawdy przez naukę a tym, co się zdąży z niej przekazać w ciągu paru lat początkującemu naukowcowi (jakim jest poniekąd każdy student), więc trzeba trochę planować o czym się powie. Zresztą takie planowanie jak opisane nie jest zacieśnianiem, skoro się odbywa właśnie w imię uniwersalnych horyzontów. Dodajmy także, iż są u nas uczeni, którzy czynnie dają dowód rozumienia opisanych spraw, ogólnie jednak mówiąc, sytuacja jest mocno niezadowalająca, jeżeli chodzi o spojrzenie na historię powszechną.

14. Wnioski dla życia

Można i trzeba potrącić nawet o starą maksymę o historii jako mistrzyni życia, *magistra vitae*. Tu nawiązujemy do tej mądrości (różnej od wiedzy), której oczekiwaliśmy po humaniście we wstępnej wizji. Znów, jak w wypadku polonistów, uczony jako uczony będzie przede wszystkim badał fakty, a nadto częścią jego akademickiej kultury będzie wielka ostrożność w uogólnieniach, zwłaszcza z pogranicza terenów już należących do kogo innego, np. filozofa. Ale chyba profesor humanista nie może sobie pozwolić na kompletne „wysuszenie", wyjałowienie z refleksyj ogólniejszych na temat człowieka, tego czego on się (tu i ówdzie) nauczył ze swoich kolei i choćby tego, czego się (przeważnie) nie nauczył. W każdym razie uważam za bezsporne, że jakkolwiek zobojętniały na refleksje tego typu może być przeciętny dzisiejszy student, umiejętne ukazanie mu jak takie refleksje się rodzą, mogłoby być początkiem nowego stosunku do studiów, początkiem potraktowania ich z zainteresowaniem, którego nie może budzić w takim stopniu faktografia i to przeważnie wciąż z tych samych zakresów lub po podobnych liniach.

15. Języki i Kultury

Uwagi na temat neofilologii, które z kolei należałoby poczynić, były częściowo zawarte w ogólnym postulacie na temat niezbęd-

ności dobrego nauczania języków p r z e d uniwersytetem, częściowo byłyby zbieżne z koncepcjami tyczącymi polonistyki. Rzecz jasna, że w sprawie zbliżenia międzynarodowego i poruszanego tu rozszerzenia horyzontów kulturalnych nauczyciele języków w szkołach i inni absolwenci odnośnych kierunków powinniby grać pierwsze skrzypce. Ale takie powiedzenia należeć będą do „muzyki abstrakcyjnej", dopóki sytuacja nauczania języków w szkołach (koniecznie w szkołach) nie ulegnie radykalnej zmianie.

Jednak bez względu na to, jak prędko doczekamy polepszenia straszliwej sytuacji, można już dziś wysunąć dwa postulaty konkretne tyczące programu studiów. Pierwszy dotyczy warunków należytego dokształcenia przyszłych „tłumaczy kulturalnych" w zakresie tej kultury, o której mają informować swoich rodaków. Chodzi o większy kontakt studenta-romanisty z „żywym Francuzem", anglisty z „żywym Anglikiem". Bo to jeszcze jeden paradoks: w czasie, gdy liczba stypendialnych wyjazdów za granicę młodych (i starszych) uczonych najróżniejszych specjalności wzrosła imponująco, w czasie gdy organizuje się kosztowne wycieczki zagraniczne dla studentów różnych wydziałów, przeciętny student-neofilolog nie ma zagwarantowanych żadnych wyjazdów do krajów, które go interesują. Jeśli ma wuja za granicą, który go zaprosi, szczęśliwy. Jednakże większość, jak się okazuje, takich wujów nie ma. Władze jak dotąd nie okazują dalej idącej pomocy, niż umożliwienie udziału w jednomiesięcznych obozach żniwnych w kraju danej specjalności. Czyż trzeba długo argumentować jak celowe byłoby zapewnienie studentowi neofilologii choć nieco dłuższego pobytu (propozycja dyskusyjna: dwa i pół miesiąca, normalnie po drugim roku studiów) z zaplanowanymi spotkaniami z młodzieżą (koniecznie z młodzieżą) danego kraju, udziałem w jakichś „tygodniach akademickich", zwiedzeniem szkół i instytucji (nie tylko zabytków sztuki). Uzupełniająca propozycja: po czwartym roku studiów organizowanie miesięcznych obozów w Polsce, dla Francuzów z romanistami itd., ale „z gestem", a więc choć jeden cudzoziemiec na dwóch Polaków.

Drugi projekt można by opatrzyć hasłem: nie zmuszajmy ludzi do specjalizacji historyczno-literackiej. Dotąd neofilolog może być albo językoznawcą (tym zostaje z reguły rzadziej) albo literaturoznawcą. Każdemu wykładowcy uniwersyteckiemu wiadomo, że częste są wypadki studentów, skądinąd zdolnych, którzy nie urodzili się ani do jednego ani do drugiego. Wysuwam koncepcję specjalizacji kulturoznawczej. Jest to nieco nielogiczne na studiach z filologii, ale życiowe. Choć formalnie powinnoby to przynależeć do historii czy socjologii, *de facto* najłatwiej rodziłoby się na

podkładzie paru lat studiowania języka i literatury jakiegoś obcego kraju. Jest ogromna dziedzina, którą muszą zgłębiać określeni ludzie, dziedzina wiadomości na temat obyczaju, instytucji, urządzeń prawnych, może najbardziej osiągnięć wychowawczych jakiegoś kraju. Zarazem posuwamy się jeszcze jeden krok w kierunku rozszerzenia horyzontów, o którym w niniejszym artykule jest tylekroć mowa.

16. Zwornik

Nie możemy tu wyczerpać wszystkich kierunków, jest miejsce tylko na trochę uwag, dotyczących działów najbardziej znanych. Ale trzeba koniecznie jeszcze coś powiedzieć na temat tej dziedziny humanistyki, która dla wszystkich innych jest więzią i podkładem, której kultywowanie jest koniecznym warunkiem tych wszystkich ulepszeń, o których była mowa. Elegio, rozpuść włosy i zacznijmy lament na temat kultury filozoficznej w Polsce. Nie, lepiej poczekaj jeszcze chwilę, bo musimy wyjaśnić terminy. Nie chodzi bowiem nawet tak dalece o filozofię, jako formalny przedmiotów studiów uniwersyteckich. Mamy przedstawicieli poszczególnych dyscyplin na wydziałach filozoficznych, którzy się wybili i nie chodzi tu o krytykę tych wydziałów. Nie chodzi też o czynienie sobie złudzeń, że uda się pobudzić w szerszych kołach studenckich zainteresowanie filozofią w ściślejszym sensie, dociekaniem i systematyzowaniem najogólniejszych praw rzeczywistości, czy syntezą nauk. Natomiast chodzi bardzo o coś, co można, twierdzę stanowczo, rozbudzić nawet w społeczeństwie niezamiłowanym do regularnego filozofowania: o nawyk pogłębionej refleksji nad szczegółową informacją, ujmowanie spraw „z perspektywy", na tle spraw innych, co zresztą, według Newmana, należy do istoty akademickiej postawy, wraz z pewną swobodą ujęcia spraw, ową „niesłużebnością" intelektu, która wedle tradycyjnego przekonania rodzi się z należytego uprawiania „sztuk wyzwolonych".

Skoro my wszyscy, ludzie XX wieku, zapędzamy się coraz dalej w kierunku biegunowo przeciwnym, trzeba nie ustawać w nawoływaniu do opamiętania się. Mimo, że legiony ludzi „praktycznych" wzruszają i będą wzruszać ramionami na artykuły takie jak niniejszy, pytając, czy nie mamy większego zmartwienia, my będziemy pytać, czy jest dużo zmartwień większych, niż tłumienie myślenia młodzieży (przy tak szczerej o nią trosce pod innymi względami). Tę refleksję, o którą chodzi, można by rozbudzać od dość wczesnych lat przez zwalczanie werbalizmu, odpowiednie zestawy pytań „rozwiercających" dodanych do podręcznikowych informacji, zwrócenie uwagi na sprzeczności czające się

w zbyt spontanicznie budowanym obrazie świata itd. Zaś na uniwersytecie, w programie studiów humanistycznych, który nas tu zajmuje, należałoby: a) ogólniej, przy wykładzie i egzaminie z filozofii „właściwej” rozbudować tę część wstępną, która ukazuje jak wszyscy są filozofami, świadomie lub nieświadomie i b) stworzyć pewne „ufilozoficznienie” dyscyplin szczegółowych, przez zaplanowanie pewnego typu problemów dodanych do ćwiczeń — choćby wymagało to naprzód odpowiedniego doszkolenia młodszych pracowników naukowo-dydaktycznych. Że nie jest to całkowicie oderwane od rzeczywistości ukazuje działalność katedr teorii literatury na sekcjach polonistycznych: wykładane tam ujęcia muszą nawiązywać do jakichś stanowisk filozoficznych.

Bo też trzeba powiedzieć, że całość postulatów związanych z takim zaplanowaniem studiów humanistycznych, któreby im przywróciło właściwy ich charakter, zakłada pewną koncepcję człowieka, w której wypracowaniu filozofowanie ma swoją zasadniczą rolę. Dotąd mówiliśmy o pomniejszych pogłębieniach poszczególnych działów dydaktycznych, ale teraz trzeba dodać, że domniemany jest w tym wszystkim pewien układ pojęć o człowieku. Jeżeli wszyscy, jak było powiedziane, nieświadomie filozofujemy, czynimy to zwłaszcza postulując spełnienie pewnych potrzeb człowieka. Ja mogę uważać, że to filozofowanie, poprawnie przeprowadzone musi prowadzić do jednego stanowiska; ale wiem, że wielu uważa, iż prowadziłoby do całkiem innego. Musimy z góry liczyć się z pluralizmem poglądów, bo też szerokość jest niezbędnym warunkiem humanistycznego rozwoju. Oczywiście słowo „szerokość”, takie popularne, nie jest słowem magicznym i nie eliminuje konfliktów. Na konflikty humanista uniwersytecki będzie przygotowany, ale ich się nie lęka, bo właśnie humanistyczna atmosfera zapewni, że będą one przebiegać wśród kurtuazji i wzajemnego poszanowania — nie lęka się ich także, bo wie, że dużo gorsza jest całkowita bezkonfliktowość, sztywny pozór całkowitej zgody wśród milczenia na najbardziej zasadnicze tematy. Roboczo będzie to oczywiście porozumienie na tematy „opracowane” przez slogany tramwajowe, takie jak „życzliwość łączy, nieżyczliwość jątrzy”; czyż one wszystkie nie wyrastają z jakichś niezbadanych korzeni humanizmu? Ale takie slogany potrzebują czasem pogłębienia i wydziały humanistyczne uniwersytetów są miejscem *par excellence*, by tego dokonać.

Wśród takich spraw, które mogłyby połączyć ludzi rozmaitych sposobów myślenia, a przy tym spraw zahaczających o filozofię, a jednak powszechnie ważnych i dostępnych, znalazłaby się na jednym z pierwszych miejsc sama sprawa pozycji humanistyki wśród ludzkich celów i działań.

17. *Finale*

Zaczęliśmy od skontrastowania tradycyjnych skojarzeń słowa humanista z sytuacją aktualną. Później staraliśmy się wykazać, że ta sytuacja nie zmienia treści zasadniczej humanizmu, którą trzeba realizować i nadal; należało więc podsunąć sposoby tej realizacji w aktualnym programie studiów. Trudność polegała na tym, by postulaty były możliwie konkretne, a przy tym prowadziły do rosnącego zainteresowania całością spraw ludzkich i do pełnego rozwoju. Czy pogodzenie tych spraw się udało, mogłaby wykazać dyskusja [1].

Przemysław Mroczkowski

---

1 Artykułem prof. Mroczkowskiego kontynuujemy serię wypowiedzi na temat szkolnictwa wyższego rozpoczętą w numerze poprzednim „Znaku" (przyp Red.).

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

V. ZA WIELKĄ CENĘ

4

Ostatni dzień tego roku akademickiego w Columbii był nieco chaotyczny. Lax i Freedgood robili daremne wysiłki, aby zebrać swoje różne graty i pojechać do domu. Bramachari mieszkał w ich pokoju na szczycie stosu książek. Lax próbował dokończyć powieść dla kursu powieściopisarskiego prof. Nobbe; wszyscy jego przyjaciele zaofiarowali się napisać każdy po rozdziale — i to jednocześnie — w końcu jednak książka pozostała dziełem trzech autorów: Laxa, Dony Eaton i moim. Dostawszy ją do rąk Nobbe nie wiedział, co o niej myśleć — dał nam jednak stopień B minus, z czego byliśmy więcej niż zadowoleni.

Matka Laxa przyjechała do miasta, aby być blisko niego w tych ostatnich gorących tygodniach przed egzaminem dyplomowym i pozbierać go gdyby się załamał. Musiał spożywać większość posiłków w mieszkaniu, wynajętym przez nią w Butler Hall. Czasem zachodziłem tam i pomagałem mu skubać różne higieniczne potrawy.

Równocześnie projektowaliśmy wycieczkę tankowcem w górę rzeki Hudson i Kanałem Erie do Buffalo — ponieważ szwagier Laxa pracował w przedsiębiorstwie ropy naftowej. Potem mieliśmy pojechać do miasta, gdzie Lax stale mieszkał: do Olean w górnym kącie stanu New York. W uroczystość zakończenia studiów wychylając się z okna Laxa wypiliśmy butelkę szampana i patrzyliśmy na oświetlony słońcem Stadion Południowy i na ludzi zbierających się pod drzewami naprzeciwko Hamilton Hall, gdzie wszyscy mieliśmy wkrótce wysłuchać kilku przemów i uścisnąć dłoń rektora Nicholasa Murray Butlera.

Teraz, w czerwcu, nie miałem żadnego powodu do uczestniczenia w tej uroczystości. Moje zakończenie studiów odbyło się w ubie-

głym lutym, kiedy odebrałem mój dyplom z okienka kwestury. Mimo to pożyczyłem biret i togę, w której Dona Eaton występowała przy takiej samej okazji w Barnard poprzedniego roku i zasiadłem tam z innymi, a mając ostrze trzeźwości nieco przytępione wcześniejszym święceniem tego dnia szampanem w Furnald wykpiwałem wszystkie przemówienia.

W końcu wszyscy powstaliśmy i wchodziliśmy kolejno po chwiejących się drewnianych schodach na tymczasową trybunę, aby wymienić uścisk dłoni z figurami urzędowymi. Rektor Butler był o wiele niższy niż się spodziewałem. Wyglądał niezmiernie nieszczęśliwy i ściskając dłoń każdego studenta mamrotał do niego jakieś niedosłyszalne zdanie. Dano mi do zrozumienia, że w ostatnich sześciu czy siedmiu latach ludzie mówili mu nieraz impertynencje jako rodzaj pożegnania.

Co do mnie, nic nie powiedziałem, podałem mu tylko rękę i przeszedłem dalej. Następnym, do którego miałem podejść, był dziekan Hawkes. Spojrzał na mnie ze zdziwieniem spod krzaczastych białych brwi i burknął:

— A co pan tu robi?

Uśmiechnąłem się i przeszedłem razem z innymi.

Pojechaliśmy jednak w końcu do Olean nie tankowcem a koleją i wtedy po raz pierwszy poznałem tę część kraju, w której kiedyś miałem się nauczyć być tak szczęśliwym — a ten dzień nie był już bardzo daleki.

To asocjacja z tym szczęściem nadaje w mojej pamięci taką piękność owej górnej części stanu New York. Ale niewątpliwie i obiektywnie jest też piękna. Te głębokie doliny i kilometry, kilometry wysokich, falujących, zalesionych wzgórz, rozległe pola, wielkie czerwone stodoły, białe domy w farmach i spokojne miasta — wszystko to wywierało na nas coraz większe wrażenie i po przejechaniu Elmiry wydawało nam się coraz bardziej urocze w długich, ukośnych promieniach zachodzącego słońca.

W miarę jak pociąg jechał, godzinę za godziną przebiegając kilometry i kilometry przestrzeni, zaczynało się mieć poczucie wielkości Ameryki, rozwijać w sobie zmysł ogromu tego kraju i jego szerokiego, jasnego nieba. A koloryt, świeżość, wielkość i bogactwo tych okolic! Ich czystość i zdrowotność! Tu wszystko było jakby nowe, a przecież był to stary kraj. Kraj tłusty i urodzajny. Wykarczowany i uprawiany już od przeszło stu lat.

Wysiadłszy w Olean wdychaliśmy jego zdrową atmosferę i wsłuchiwaliśmy się w jego ciszę.

Nie zostałem tam dłużej niż tydzień; pilno mi było wrócić do New Yorku, bo jak zwykle byłem znów zakochany.

Pewnego popołudnia, po drodze do rezerwatu indiańskiego, zda-

rzyło nam się zjechać z głównej szosy, aby obejrzeć brzydkie budynki kolegium prowadzonego przez franciszkanów.

Nosiło nazwę Kolegium św. Bonawentury. Lax lubił ten zakład. A jego matka uczęszczała tam stale na jakieś wieczorne kursy — na wykłady o literaturze, które wygłaszali zakonnicy. Bob przyjaźnił się też z ojcem bibliotekarzem i lubił jego bibliotekę. Zajechaliśmy na teren zakładu i zatrzymaliśmy się przy jednym z budynków.

Ale kiedy Lax próbował namówić mnie na wyjście z wozu, nie chciałem tego zrobić.

— Jedźmy stąd — powiedziałem.

— Ależ dlaczego — to bardzo sympatyczny zakład.

— Jest O. K. ale wyjedźmy stąd. Jedźmy do indiańskiego rezerwatu.

— Nie chcesz obejrzeć biblioteki?

— Widzę ją dostatecznie z auta. Jedźmy stąd.

Nie wiem co mi sie stało. Może przeraziła mnie myśl znalezienia się w otoczeniu księży i zakonnic — elementarny strach mieszkańca piekła wobec wszystkiego, co pachnie życiem zakonnym, ślubami zakonnymi, oficjalnym poświęceniem się Bogu przez Chrystusa. Za wiele krzyżów. Za dużo świętych figur. Za dużo pokoju i pogody. Za dużo pobożnego optymizmu. W tym wszystkim czułem się nieswojo. Musiałem uciec.

Po powrocie do New Yorku pierwszą rzeczą jaką zrobiłem było wyniesienie się wreszcie z domu w Douglaston. Rodzina w gruncie rzeczy rozbiła się ze śmiercią moich dziadków, a ja mogłem o wiele więcej zrobić nie tracąc tyle czasu na dojeżdżanie metrem i pociągiem z Long Island.

Tak więc pewnego dżdżystego dnia w czerwcu, ułożyłem się z Herbem, kolorowym taksówkarzem w Douglaston, aby zabrał mnie, wszystkie moje graty i książki, maszynę do pisania, wszystkie moje namiętne płyty i obrazy do przystrojenia ścian, i nawet tenisową rakietę, której nigdy nie używałem, i zawiózł je do miasta, do domu na 114-tej Ulicy, zaraz za Columbią, gdzie wynajmowano umeblowane pokoje.

Przez całą drogę omawialiśmy możliwe powody tajemniczej śmierci Rudolfa Valentino, niegdyś sławnego aktora filmowego; nie można tego było nazwać bardzo aktualnym tematem — Valentino umarł co najmniej przed dziesięciu laty.

— Ładne mieszkanie pan tu sobie znalazł — Herb pochwalił pokój, który wynająłem za siedem i pół dolara tygodniowo. Był rzeczywiście jasny i czysty, z nowymi meblami, a z okien roztaczał się widok na kupę węgla na podwórzu koło uniwersyteckich kortów tenisowych, a dalej na Stadion Południowy i schody sta-

rego budynku bibliotecznego uwieńczonego kopułą. Ta panorama obejmowała nawet kilka drzew.

— Domyślam się, że użyje pan tu sobie teraz, co pan się rozstał z rodzinką — zauważył Herb na pożegnanie.

Cokolwiek mogło zajść w tym pokoju, to jednak także tam zacząłem mniej lub więcej regularnie się modlić, tam włączyłem do moich książek za namową Bramachariego „Naśladowanie Chrystusa" i stamtąd wreszcie zostałem wysłany, prawie jakby fizycznie popchnięty, na poszukiwanie katolickiego księdza.

Nadszedł lipiec i jego wielkie, przymglone upały. Columbia napełniła się tysiącem pulchnych pań z Środkowego Zachodu w okularach i w różowych sukniach i siwymi panami w ubraniach z bawełnianej kory. Byli to zasuszeni dyrektorzy szkół średnich z Indiany, z Kansas, z Iowy i z Tennessee o żyłach przykurczonych pozytywizmem i z reakcjami behawiorystów, które migotały z poza ich szkieł, kiedy rozmyślali o prawdach podawanych im w tych dusznych salach.

Książki gromadziły się w coraz wyższych stosach na moim pulpicie w czytelni magistranckiej i w moim własnym mieszkaniu. Byłem pogrążony w mojej pracy magisterskiej i popełniałem w niej setki błędów, które miałem dopiero za parę lat wyśledzić, bo wtedy nie umiałem sobie jeszcze dać z nimi rady. Szczęściem, nikt inny też ich nie wyśledził. Co do mnie byłem w tym okresie dosyć szczęśliwy i uczyłem się mnóstwa rzeczy. Przymus i dyscyplina tej pracy były już same w sobie dla mnie korzystne i więcej niż wszystko inne przyczyniły się do wyrwania mnie z iluzji, że mam liche zdrowie.

Wtedy to właśnie odkryłem filozofię scholastyczną.

Ostatecznie wybrany przeze mnie przedmiot pracy brzmiał: „Natura i sztuka w twórczości Williama Blake'a". Nie zdawałem sobie sprawy jak bardzo opatrznościowy był ten temat! Polegał w istocie na studiowaniu reakcji Blake'a przeciwko wszystkim rodzajom wiernego odtwarzania rzeczywistości, wszystkim rodzajom naturalizmu i ciasnego, klasycznego realizmu w sztuce, bo jego własny ideał sztuki był zasadniczo mistyczny i nadprzyrodzony. Innymi słowy ten temat, gdybym go potraktował choć trochę rozumnie, musiałby uleczyć moją własną filozofię z naturalizmu i materializmu, a także rozstrzygnąć wszystkie niekonsekwencje i sprzeczności tkwiące przez całe lata w moim umyśle, których sam nie mogłem sobie wytłumaczyć.

Bo mimo wszystko, od dzieciństwa już pojmowałem, że przeżycie artystyczne na swoim najwyższym poziomie jest rzeczywiście przyrodzoną analogią przeżycia mistycznego. Wytwarza ono rodzaj intuicyjnego poznania rzeczywistości przez uczuciowe zidentyfiko-

wanie się z kontemplowanym przedmiotem — ten rodzaj poznania, który tomiści nazywają „konnaturalnym". To oznacza po prostu wiedzę wypływającą jak gdyby z identyfikowania się natur — w taki sposób człowiek moralnie czysty pojmuje naturę czystości przez sam fakt, że jego dusza jest jej pełna; ta cnota jest częścią jego własnej natury, bo przyzwyczajenie jest drugą naturą. Nie konnaturalnym poznaniem czystości byłaby wiedza filozofa, który, mówiąc językiem Naśladowania Chrystusa, byłby zdolny do jej zdefiniowania, ale by jej sam nie posiadał.

Przejąłem od mojego ojca, że uważanie jakoby jedynym zadaniem sztuki było odtworzenie jakiegoś rodzaju zmysłowej przyjemności lub co najwyżej poruszenie uczuć do przejściowego dreszczu równa się niemal bluźnierstwu. Zawsze też pojmowałem, że sztuka jest kontemplacją i że obejmuje działanie najwyższych władz człowieka.

Kiedy już raz zdołałem znaleźć klucz do twórczości Blake'a w jego buncie przeciwko wiernemu odtwarzaniu świata i przeciwko naturalizmowi w sztuce, ujrzałem, że jego Księgi Prorockie i cała reszta jego poezji była w ogóle protestem przeciw naturalizmowi także i w porządku moralnym.

Jakież to było objawienie! Wszak mając szesnaście lat myślałem, że Blake, jak inni romantycy, sławił namiętność i naturalną żywotność dla nich samych. Nic podobnego! To, co wysławiał, to właśnie przeistoczenie naturalnej miłości i naturalnej mocy człowieka w wytrawiający płomień mistycznego doświadczenia — a już to samo zawierało w sobie wytrwałe i zupełne oczyszczenie się wiarą, miłością i pragnieniem z wszystkich małostkowych, materialistycznych, pospolitych i przyziemnych ideałów jego przyjaciół-racjonalistów.

W swym wytrwałym oczyszczaniu pola Blake rozwinął w sobie intuicyjną wnikliwość moralną, która burzyła wszystkie fałszywe rozgraniczenia interesownej i konwencjonalnej moralności. I tak dostrzegł, że w prawodawstwie ludzkim niektóre przejawy zła zostały podniesione do rzędu standardów dobra, miarą których inne zło miało być potępione — a normy pychy czy chciwości opanowały trybuny sędziowskie, aby stamtąd rzucać nieludzkie i gnębiące oskarżenia przeciwko wszystkim normalnym, zdrowym dążeniom natury ludzkiej. Miłość została wyjęta spod prawa i stała się rozpustą, litość została pochłonięta przez okrucieństwo i Blake wiedział że:

Echa krzyku ladacznic na ulicach miasta
tkają dla starej Anglii śmiertelne całuny.

Ja słyszałem ten krzyk i to echo. Widziałem ten całun. Ale nic z tego nie rozumiałem. Próbowałem to przesunąć w dziedzinę praw

socjologicznych i sił ekonomicznych. Gdybym w tych dawnych latach był zdolny do usłyszenia Blake'a, byłby mi powiedział, że socjologia i ekonomia, odłączone od wiary i miłości bliźniego stają się nie czym innym jak tylko łańcuchami jego starego, lodowatego demona Urizena! Ale teraz, czytając w związku z Blake'iem Maritaina, widziałem, że wszystkie te trudności i sprzeczności zanikają.

Ja, który w sztuce byłem zawsze antynaturalistą, byłem czystym naturalistą w dziedzinie moralnej. Nic dziwnego, że moja dusza była chora i rozdarta na dwoje — ale teraz krwawiąca rana zrastała się pod wpływem pojmowania cnoty chrześcijańskiej skierowanej ku zjednoczeniu duszy z Bogiem.

Słowo „cnota" — jakież były jego losy w ostatnich trzech wiekach! To, że w krajach łacińskich nigdzie nie jest ani w przybliżeniu tak pogardzane i ośmieszone, świadczy o tym, że ucierpiało najwięcej od pokiereszowania, jakiemu podległo w rękach kalwinistów i purytanów. W naszych czasach, to słowo pozostawia na ustach cynicznych uczniów szkół średnich rodzaj impertynenckiej lepkości, a w teatrach jest wykorzystywane jako okazja do sprośnego i marnego sarkazmu. Każdy wyśmiewa się z cnoty, której główne i powszechne znaczenie stało się teraz synonimem afektowanej pruderii na użytek hipokrytów i impotentów.

Ale kiedy Maritain — nie licząc się bynajmniej z takimi pospolitymi przejawami — odważył się na użycie tego słowa w sensie scholastycznym i umiał zastosować je do sztuki jako „cnoty praktycznego intelektu", sama nowość tego kontekstu wystarczała, żeby dezynfekować mój umysł z miazmatów pozostawionych tam przez zwykłe uprzedzenia wobec „cnoty", które jeśli były silne w kimkolwiek, to przede wszystkim we mnie. Nie byłem nigdy zwolennikiem purytanizmu. Teraz wreszcie dotarłem do zdrowego ujęcia „cnoty" — bez którego nie może być szczęścia, bo cnoty są właśnie siłami, którymi można zdobyć szczęście. Bez nich nie ma radości, bo one są sprawnościami, które koordynują i kanalizują nasze naturalne energie, nadając im właściwy kierunek ku harmonii, doskonałości i równowadze, ku jedności naszej natury z sobą samą i z Bogiem, stanowiącej ostatecznie istotę naszego wiecznotrwałego pokoju.

Do czasu, kiedy byłem już gotów zacząć pisać moją pracę, to znaczy około września 1938 fundamenty pod moje nawrócenie były już mniej lub więcej położone. A jakże stało się to łatwo i łagodnie, jak wszystkie zewnętrzne łaski ułożyła wzdłuż mej drogi dobroczynna Opatrzność Boża! Potrzeba było nie wiele więcej niż półtora roku, licząc od czasu przeczytania „Ducha filozofii średniowiecznej" Gilsona, ażeby podnieść mnie od stanu „ateisty", za którego się uważałem, do przyjęcia pełnej skali i wszystkich

możliwości religijnego doświadczenia, aż do najwyższego stopnia chwały.

Nie tylko przyjąłem to wszystko intelektualnie, ale teraz już zacząłem tego pragnąć. I więcej niż pragnąć — chciałem także przedsięwziąć konieczne środki, żeby osiągnąć to zjednoczenie i ten pokój. Zacząłem pragnąć poświęcić moje życie Bogu i Jego służbie. Było to jeszcze niejasne i nieokreślone i było nawet śmiesznie niemożliwe do urzeczywistnienia w tym znaczeniu, że marzyłem już o mistycznym zjednoczeniu nie trzymając się nawet najprostszych i najprymitywniejszych wskazań prawa moralnego. Ale mimo wszystko byłem przeświadczony o rzeczywistości tego celu i ufny, że można go osiągnąć. Jestem pewien, że Bóg w Swoim miłosierdziu przebaczył mi to, co w tej ufności mogło być pierwiastkiem zbytniego rozumienia o sobie, uwzględniając moją głupotę i bezsilność, a także moją istotną gotowość uczynienia wszystkiego, czego w moim mniemaniu mógł żądać, aby mnie doprowadzić do Siebie.

Ale jakże byłem jeszcze ślepy, słaby i chory, mimo iż sądziłem, że widzę gdzie idę i na wpół już pojmowałem drogę! Jak łudzą nas czasem jasne pojęcia wyniesione z książek! Pod ich wpływem myślimy, że naprawdę rozumiemy sprawy, których w gruncie rzeczy praktycznie wcale nie znamy. Przypominam sobie jak uczenie i entuzjastycznie potrafiłem całymi godzinami rozprawiać o mistycyzmie i doświadczalnym poznaniu Boga podsycając ciągle ogień moich argumentów piciem whisky z wodą sodową.

Tak na przykład zdarzyło się w Święto Pracy. Pojechałem do Filadelfii z Joe Robertsem, który wynajmował pokój w tym samym domu co ja i w ostatnich czterech latach brał udział we wszystkich walkach na „Czwartym Piętrze" kolegium John Jay. Otrzymał on już dyplom i pracował teraz w jakimś piśmie reklamującym mody damskich kapeluszy. Całą noc przesiedzieliśmy z jego przyjacielem w przydrożnym hotelu koło Filadelfii dyskutując i dyskutując o mistycyzmie i paląc przy tym coraz więcej papierosów, aż w końcu stopniowo zaczęliśmy mieć w czubie. Wreszcie, pełen entuzjazmu dla czystości serca, która rodzi widzenie Boga, po zamknięciu barów wróciłem z nimi do miasta do wielkiej knajpy, gdzie zdołaliśmy się już na dobre upić.

Moje wewnętrzne sprzeczności się rzeczywiście wygładzały, ale jeszcze jedynie w dziedzinie teorii, a nie praktyki — nie tyle z braku dobrej woli, ile dlatego, że moje grzechy i przywiązania jeszcze mnie za silnie więziły i przykuwały.

Sądzę, że właśnie tej jednej prawdy trzeba się ludziom — i to zwłaszcza dzisiaj — koniecznie nauczyć: w rzeczywistej praktyce i w zwykłym biegu rzeczy intelekt nasz jest tylko teoretycznie

niezależny od naszych pragnień i apetytów. Jest on bezustannie zaślepiony i wypaczany przez cele i dążenia naszych namiętności, a dowody, które nam przedstawia z takimi pozorami bezstronności i obiektywizmu, są zakażone interesownością i propagandą. Osiągnęliśmy niezwykłe wyniki w oszukiwaniu samych siebie — tym bardziej, że robiliśmy takie wysiłki żeby nabrać przekonania o naszej absolutnej nieomylności. Pragnienia ciała — a mam tu na myśli nie tylko grzeszne pragnienia, ale również zwykłe, normalne apetyty wygody, dostatku i szacunku ludzkiego — są płodnymi źródłami wszelkiego rodzaju błędów i fałszywych sądów. Ponieważ mamy w sobie te pragnienia, nasze intelekty (które gdyby działały same, w jakimś *vacuum*, rejestrowałyby rzeczywiście z całą bezstronnością to, co dostrzegają), teraz przedstawiają nam wszystko wypaczone i dostosowane do norm naszych pożądań.

Wskutek tego, nawet jeżeli postępujemy w najlepszych intencjach i wyobrażamy sobie, że robimy dużo dobrego, możemy w rzeczywistości wyrządzać wiele materialnej szkody i zaprzeczać wszystkim naszym dobrym chęciom. Są sposoby, które ludziom wydają się dobre, ale których kres znajduje się w głębiach piekła.

Jedyną odpowiedzią na ten problem jest łaska, posłuszeństwo łasce. Byłem jeszcze w niepewnym położeniu człowieka, który jest swoim własnym przewodnikiem zdanym na własną interpretację łaski. To cud, że w ogóle trafiłem do portu.

Kiedyś w sierpniu uległem wreszcie impulsowi, który się odzywał już we mnie od dłuższego czasu. Co niedzielę jeździłem do Long Island, ażeby spędzić ten dzień z tą samą dziewczyną, do której się tak spieszyłem z powrotem z miasta Laxa, z Oleanu. Ale co tydzień z nastaniem niedzieli doznawałem wciąż wzrastającego pragnienia pozostania w mieście i pójścia do jakiegoś kościoła.

Z początku nosiłem się z myślą wyszukania zboru kwakrów, aby pójść i posiedzieć z nimi. Coś pozostało jeszcze we mnie z wyniesionego z dzieciństwa korzystnego wrażenia, jakie zrobili na mnie kwakrzy i nawet czytanie pism Williama Penna nie zdołało go rozproszyć.

Jednak teraz — naturalnym biegiem rzeczy wobec moich prac w bibliotece — inny silniejszy prąd zaczął zaznaczać się we mnie i pociągał mnie nieodparcie do katolickiego kościoła. W końcu ten wewnętrzny nakaz stał się tak naglący, że już nie mogłem mu się oprzeć. Zatelefonowałem do mojej dziewczyny, że nie przyjadę na ten week-end i zdecydowałem się po raz pierwszy w życiu iść na mszę.

Po raz pierwszy w życiu! Była to prawda. Przebywałem przez kilka lat w Europie, byłem w Rzymie, i obejrzałem wewnątrz

i zewnątrz tysiące katedr i kościołów katolickich, a jednak nigdy nie byłem na mszy. Jeśli cokolwiek działo się w zwiedzanych przeze mnie kościołach, uciekałem z nich zawsze, w dzikiej panice protestanckiej.

Nie zapomnę łatwo tego, co przeżyłem w tym dniu. Najpierw przyszło łagodne, mocne, słodkie i czyste wezwanie, które odzywało się we mnie: „Idź na mszę! Idź na mszę!" Było coś dziwnego i zupełnie nowego w tym głosie, który zdawał się nalegać na mnie, w tym mocnym i stale wzrastającym przekonaniu, czego mi potrzeba. Miało ono w sobie prostotę i łagodność, których przyczyny nie mogłem dociec. A kiedy przystałem na to wezwanie, nie pyszniło się ono zwycięstwem nade mną, nie zdeptało mnie w szalonym pośpiechu przekazania swojej zdobyczy, ale niosło mnie pogodnie naprzód w oznaczonym kierunku.

Nie znaczy to, aby moje uczucia poddały się mu zupełnie spokojnie. Bałem się jeszcze trochę tego zamierzonego pójścia z innymi ludźmi do katolickiej świątyni, usadowienia się w ławce i poddania się tajemniczym niebezpieczeństwom tego dziwnego i potężnego obrzędu, który nazywali „mszą".

Bóg sprawił, że był to bardzo piękny dzień. A ponieważ to była pierwsza niedziela, jaką w stanie zupełnie trzeźwym spędziłem w New Yorku, byłem zdziwiony czystą, spokojną atmosferą pustych ulic miasta. Słońce świeciło jasno. Wyszedłszy z drzwi frontowych zobaczyłem na końcu ulicy plamę zieloności, niebieską rzekę i po jej drugiej stronie wzgórza Jersey.

Broadway był pusty. Samotny trolejbus nadjechał pędząc w dół koło Barnard College i szkoły dziennikarskiej. Wtedy z wysokiej, szarej, bogatej wieży kościoła Rockefellera, olbrzymie dzwony zaczęły dzwonić. Mogło to służyć za znak rozpoczęcia się mszy o jedenastej w małym kościółku z czerwonej cegły pod wezwaniem Bożego Ciała, ukrytym za Teachers College na 121-ej Ulicy.

Jak promienny wydał mi się ten kościółek! W istocie był całkiem nowy. Słońce oświecało czyste cegły. Ludzie wchodzili przez rozwarte szeroko drzwi wejściowe do chłodnego mroku wnętrza i od razu przypomniały mi się wszystkie kościoły Francji i Włoch. Bogactwo i dosyt katolicyzmu, których jako dziecko nie mogłem nie rozumieć i nie kochać, uderzyły znów o mnie powracającą falą — ale teraz miałem po raz pierwszy wejść w nie w całej pełni. Dotychczas poznawałem tylko ich zewnętrzną powierzchnię.

Był to czysty, wesoły kościół, z wielkimi, zwykłymi oknami i dobrze oświetlonym prezbiterium. Jego styl był nieco eklektyczny, ale mniej zepsuty niewłaściwymi ozdobami niż w przeciętnym katolickim kościele w Ameryce. Posiadał cechy siedemnastowiecznego kościoła oratoriańskiego, ale z pewnym odcieniem

amerykańskiej kolonialnej prostoty. Ta mieszanina była oryginalna i efektowna — ale chociaż to wszystko działało na mnie, nawet jeśli o tym nie myślałem, najwięcej mnie uderzyło to, że kościół był pełny, zupełnie pełny. Był pełny nie tylko starych pań i zniedołężniałych dżentelmenów już z jedną nogą w grobie, ale w ogóle mężczyzn, kobiet i dzieci, młodych i starych — ale zwłaszcza młodych — ludzi wszystkich klas i poziomów. Z dużą przewagą robotników, robotnic i ich rodzin.

Znalazłem miejsce, które zdawało mi się ukryte, z boku i w tyle, i poszedłem tam nie przyklęknąwszy na środku kościoła. Pierwszym co zauważyłem była młoda dziewczyna, bardzo ładna, mająca piętnaście albo szesnaście lat, która klęczała wyprostowana i modliła się poważnie. Byłem pod wrażeniem tego, że ktoś tak młody i piękny mógł z taką prostotą uczynić z modlitwy rzeczywisty, poważny i główny cel pójścia do kościoła. Było jasne, że dziewczyna klęczała w taki sposób ponieważ tak chciała, nie dla pokazania się, i modliła się z przejęciem, które choć nie dorównywało głębokiemu skupieniu świętych, było dostatecznie poważne, aby dowieść, że nie myślała wcale o otaczających ją osobach.

Jakim odkryciem stał się dla mnie widok tak wielu ludzi zgromadzonych razem w jednym miejscu, a jednak zajętych bardziej Bogiem niż wzajemnie sobą — zebranych tu nie po to, by pokazać swoje kapelusze i ubrania, ale aby się modlić, a przynajmniej dopełnić religijnego obowiązku! Bo nawet ci, którzy mogli tam być nie dla wyższego powodu, a tylko z poczucia obowiązku, byli przynajmniej pozbawieni tej świadomości własnej osoby i ludzkiego skrępowania spotykanych zawsze w protestanckich kościołach, gdzie ludzie gromadzą się zdecydowanie jako ludzkie stowarzyszenie, jako sąsiedzi i mają zawsze jedno oko, jeśli nie oba, zwrócone wzajemnie na siebie.

Ponieważ to było lato, msza o godzinie jedenastej była mszą cichą — przychodząc tu jednak nie oczekiwałem muzyki. Zanim się spostrzegłem ksiądz już był w prezbiterium z dwoma ministrantami i zajmował się przy ołtarzu czymś, czego nie mogłem dobrze dostrzec. Ale ludzie sami modlili się, a ja byłem przejęty i zaabsorbowany tym nabożeństwem jako całością — tym, co się działo przy ołtarzu i obecnością ludzi. Jeszcze nie zdołałem pozbyć się całkowicie strachu. Widząc, że spóźniający się szybko przyklękają na kościele zanim usiądą w ławkach, zdałem sobie sprawę, że tego nie zrobiłem, i przyszło mi na myśl, że ludzie wytropili we mnie poganina i czekali na moje opuszczenie jeszcze kilku przyklęknięć, żeby mnie wyrzucić z kościoła, a co najmniej obrzucić mnie pełnym nagany spojrzeniem.

Wkrótce wszyscy powstaliśmy. Nie wiedziałem z jakiej przy-

czyny. Ksiądz przeszedł na drugi koniec ołtarza i, jak się później dowiedziałem, czytał Ewangelię. Następnie spostrzegłem, że ktoś ukazał się na ambonie.

Był to młody ksiądz, mający nie wiele ponad trzydzieści trzy lub trzydzieści cztery lata. Twarz miał szczupłą i raczej ascetyczną, a para okularów w rogowej oprawie nadawała jej ascetyzmowi piętno intelektualizmu. Był jednak tylko jednym z wikarych i nie miał siebie za intelektualistę, ani widocznie nikt inny go za takiego nie uważał. W każdym razie wywarł to wrażenie na mnie, a jego kazanie, mimo że dosyć proste, nie zaprzeczyło tej opinii.

Nie mówił długo, ale dla mnie słuchanie tego młodego człowieka, który językiem prostym, a jednak zabarwionym terminologią scholastyczną, objaśniał spokojnie ludziom pewien punkt doktryny katolickiej, było niezmiernie interesujące. Jak jasna i spoista była ta doktryna! Poza tymi słowami czuło się całą powagę i moc nie tylko Pisma św., ale również wieków jednolitej, nieprzerwanej i konsekwentnej tradycji. Przede wszystkim była to żywa tradycja — nie było w niej nic sztucznego ani staroświeckiego. Te słowa, ta terminologia, ta doktryna i te przekonania wychodziły z ust tego młodego księdza jako coś, co było najistotniejszą częścią jego własnego życia. Co więcej, odczułem, że ludzie tu byli z tym wszystkim obznajmieni i że, w odpowiednim stosunku, to było również częścią ich życia. Było tak samo wszczepione w ich duchowy organizm jak powietrze, którym oddychali, i strawa, którą jedli, wnikały w ich krew i ciało.

Cóż ten ksiądz mówił? Że Chrystus jest Synem Bożym. Że w Nim druga Osoba Trójcy świętej, Bóg, przyjął na Siebie naturę ludzką, ludzkie ciało i duszę, że się w nie wcielił i mieszkał między nami pełen łaski i prawdy — i że Ten Człowiek, Którego ludzie nazywali Chrystusem, był Bogiem. Był zarazem człowiekiem i Bogiem — dwie natury hipostatycznie zjednoczone z sobą w jednej Osobie czyli *suppositum*, jedna osobowość, będąca Boską Osobą, która przyjęła na Siebie naturę ludzką. Jego dzieła były dziełami Boga; Jego czyny, czynami Bożymi. On nas ukochał — Bóg, a chodził wśród nas — Bóg, a umarł za nas na Krzyżu. „Bóg z Boga, Światłość z Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego".

Jezus Chrystus nie był jedynie człowiekiem, dobrym i wielkim człowiekiem, największym prorokiem, cudotwórczym Uzdrowicielem, i Świętym — był Kimś, wobec Którego wszystkie takie pospolite określenia bladły i przemieniały się w bluźnierstwo. Był Bogiem. Ale mimo to nie był tylko duchem bez prawdziwego ciała, Bogiem ukrywającym się pod wizją cielesną — był także prawdziwym człowiekiem, urodzonym z ciała najczystszej Dziewicy, ukształtowanym z Jej ciała przez Ducha świętego. A co czynił

w tym ciele na ziemi, czynił nie tylko jako człowiek, ale także jako Bóg. Kochał nas jako Bóg, cierpiał i umarł za nas Bóg.

A skąd to wiemy? Ponieważ zostało nam to objawione w Piśmie Świętym i potwierdzone przez naukę Kościoła i naukę potężnej, jednolitej tradycji katolickiej od pierwszych Apostołów, pierwszych papieży i najwcześniejszych Ojców, poprzez Doktorów Kościoła i wielkich scholastyków aż do naszych dni. *De Fide Divina.* Jeżeli w to wierzysz, zostanie ci udzielone światło do przyjęcia tych prawd, do zrozumienia ich w pewnej mierze. Jeżeli w nie nie wierzysz, nigdy ich nie zrozumiesz — nie będą ci niczym więcej niż zgorszeniem i szaleństwem.

A nikt nie może w nie uwierzyć samym postanowieniem wierzenia, jedynie z własnej woli. Jeżeli nie otrzyma łaski, rzeczywistego światła i impulsu umysłu i woli od Boga, nie może nawet zdobyć się na akt żywej wiary. To Bóg daje nam wiarę i nikt nie przychodzi do Chrystusa, jeżeli Ojciec go nie pociągnie ku Niemu.

Zastanawiam się, co byłoby się stało z moim życiem, gdybym był otrzymał tę łaskę w czasach, kiedy już prawie odkryłem Boskość Chrystusa poprzez stare mozaiki rzymskich kościołów. Jakiego mnóstwa samobójczych i Chrystobójczych grzechów byłbym uniknął — tego całego brudu, którym pokryłem Jego obraz w mojej duszy w ciągu tych ostatnich pięciu lat, kiedy biczowałem i krzyżowałem w sobie Boga?

Łatwo powiedzieć, że Bóg prawdopodobnie przewidział moje niewierności i nie dał mi tej łaski w owym czasie, bo widział, że ją zmarnuję i wzgardzę nią — i może to odrzucenie stanie się moją zgubą. Niewątpliwie jedna z przyczyn, dla której dusze nie otrzymują łaski, leży w tym, że one tak zatwardziły swoją wolę chciwością, okrucieństwem i egoizmem, że odrzucenie tej łaski jeszcze by je bardziej zamieniło w kamień... Ale teraz zostałem pobity aż do stanu pewnego rodzaju pokory przez samą moją nędzę, upokorzenie, niepewność i skryty, wewnętrzny strach i moja przeorana dusza stała się lepszą glebą pod zasiew dobrego ziarna.

Tego dnia trzeba mi było usłyszeć właśnie takie, a nie inne kazanie. Kiedy msza katechumenów się zakończyła, ja, który nie byłem nawet katechumenem, ale jedynie ślepym, głuchym i niemym poganinem, równie słabym i brudnym jak ci, co przychodzili z m oku cesarskiego Rzymu albo z Koryntu czy Efezu — nie byłem w stanie już nic więcej zrozumieć.

Kiedy uwaga skupiła się znów na ołtarzu, wszystko zrobiło się zupełnie tajemnicze. W chwili pogłębiającej się ciszy, gdy dzwonki zaczęły dzwonić, przeraziłem się i w końcu przyklęknąwszy pośpiesznie na lewe kolano wybiegłem prędko z kościoła

w czasie najważniejszej części mszy. Ale to dobrze. W pewien sposób uległem przypuszczalnie jakiemuś liturgicznemu instynktowi, który mówił mi, że nie należało mi pozostawać tam w chwili odprawiania samej tajemnicy Ofiary. Nie miałem wtedy pojęcia, co się w niej dzieje — ale faktem jest, że Chrystus, Bóg, miał być widzialnie obecny na ołtarzu pod świętymi Postaciami. A chociaż istotnie był tam z miłości dla mnie, to jednak był w całej Swojej potędze i mocy, a czym byłem ja? Co ciążyło na mojej duszy? Czym byłem w Jego oczach?

Liturgicznie było to właściwe, że wypędziłem się sam przy końcu mszy katechumenów, skoro nie było wyświęconych ostiariuszy, którzy by to zrobili. W każdym razie tak się stało.

Teraz szedłem w słońcu wzdłuż Broadwayu, a oczy moje patrzały jakby na nowy świat. Nie mogłem pojąć, co się zdarzyło, że jestem taki szczęśliwy, czemu czuję w sobie taki pokój i takie zadowolenie z życia, bo nie byłem jeszcze przyzwyczajony do czystego smaku, jaki zawiera w sobie łaska uczynkowa. Właściwie nie jest niemożliwością, żeby ktoś słuchający takiego kazania i wierzący w nie, został przez nie usprawiedliwiony, to znaczy otrzymał również w duszy stałą łaskę uświęcającą i zaczął od tej chwili prowadzić już na dobre Boże i nadprzyrodzone życie. Ale to jest coś, nad czym tu nie chcę się zastanawiać.

Wiem tylko, że wszedłem jak gdyby w nowy świat. Nawet brzydkie budynki Columbii były w nim przeobrażone i wszędzie na tych ulicach przeznaczonych do zgiełku i hałasu panował teraz pokój. Siedzenie i jedzenie śniadania na zewnątrz ponurej restauracyjki Childs'a na 111-ej Ulicy za brudnymi krzewami w skrzynkach wydało mi się teraz przebywaniem na Polach Elizejskich.

5

Czytałem coraz więcej literatury katolickiej. Pogrążyłem się w poezji Hopkinsa i w jego notatkach — w tej poezji, która sześć lat temu zrobiła na mnie tylko niewielkie wrażenie. Teraz interesowało mnie również i życie Hopkinsa jako jezuity. Czym było to życie? Co robili jezuici? Czym się zajmował ksiądz? Jak żył? Ledwo wiedziałem jak się zabrać do zaznajomienia się z takimi sprawami — ale zaczynały one wywierać na mnie pewien tajemniczy urok.

Tu zdarzyło się coś dziwnego. Do tej pory przeczytałem *Ulyssesa* James Joyce'a ze dwa albo i trzy razy. Sześć lat temu — podczas jednych z wakacji zimowych w Strasburgu — próbowałem czytać „Portret artysty" i ugrzązłem na części omawiającej jego duchowy

kryzys. Coś mnie w nim zniechęciło, znudziło i przygnębiło. Nie chciałem czytać o takich rzeczach i ostatecznie odrzuciłem tę książkę w środku rozdziału: „Rekolekcje”. Ale dziwna rzecz, właśnie tego lata — zdaje mi się przed pójściem po raz pierwszy do kościoła Bożego Ciała — odczytałem „Portret artysty” i zafascynowała mnie właśnie ta część książki: „Rekolekcje”, kazanie księdza o piekle. Co zrobiło na mnie w tej nauce takie wrażenie, to nie obawa piekła, ale znawstwo przedmiotu. Zamiast żeby mnie zraziło takie kazanie — co było może nawet intencją autora — przeciwnie, zainteresowało mnie ono i zbudowało. Styl, w jakim wyrażał się ksiądz w tej książce, podobał mi się swoją zwartością, skutecznością i tendencją — jeszcze raz było coś bardzo zadowalającego w myśli, że ci katolicy wiedzieli w co wierzą i czego mają uczyć i że wszyscy głosili to samo i głosili to w sposób skoordynowany, z jasnym zamierzeniem i owocnie. To mnie w pierwszym rzędzie uderzyło, raczej niż sam przedmiot ich doktryny — ale to było jeszcze zanim usłyszałem kazanie u Bożego Ciała.

Czytałem więc nadal Joyce'a, coraz bardziej zafascynowany obrazami księży i katolickiego życia, które tu i tam pojawiały się w jego książkach. Jestem pewien, że wielu ludziom wyda się to bardzo dziwne. Myślę, że sam Joyce starał się jedynie o możliwie żywe i obiektywne odtworzenie Dublina takiego, jaki znał. Miał z pewnością żywą świadomość wszystkich błędów katolickiego społeczeństwa irlandzkiego i nie czuł żadnej sympatii do porzuconego dobrowolnie Kościoła, ale w intensywnej lojalności dla powołania artysty, dla którego właśnie porzucił Kościół, chciał jak najdokładniej odtworzyć swój świat, jakim on był w rzeczywistości. (Te dwa powołania nie są *per se* niemożliwe do pogodzenia z sobą, stały się nimi jednak w szczególnych okolicznościach właśnie w wypadku Joyce'a).

Czytając więc Joyce'a wędrowałem po jego Dublinie wdychając powietrze jego fizycznych i duchowych zaułków. Nie odtwarzał on zawsze jego najbardziej katolickiej strony, ale gdzieś w tle był tam jednak Kościół, jego księża, jego nabożeństwa i życie katolickie na wszystkich stopniach, począwszy od jezuitów do tych co ledwie wisieli u kraju szaty Kościoła. I to tło mnie teraz fascynowało, razem z domieszką tomizmu, która niegdyś była w umyśle samego Joyce'a. A jeśli opuścił św. Tomasza, to nie odszedł od niego dalej i niżej niż do Arystotelesa.

Potem oczywiście czytałem znów poetów metafizycznych — zwłaszcza Crashaw'a — badając także jego życie i nawrócenie. To oznaczało jeszcze jedną aleję prowadzącą mniej lub więcej bezpośrednio do jezuitów. Tak więc w końcu sierpnia 1938 i we

wrześniu tego samego roku moje życie zaczęło być wewnętrznie otoczone jezuitami. Byli symbolem mojego nowego poszanowania dla żywotności i koordynacji apostolatu katolickiego. Być może na dnie mego umysłu tkwił mój największy jezuicki bohater: wspaniały Ojciec Rothschild z *Vile Bodies* Evelyna Waugh, który spiskował z wszystkimi dyplomatami i odjeżdżał nocą na motocyklu, kiedy wszyscy byli już do dna wyczerpani.

Ale z tym wszystkim nie czułem się jeszcze gotów stanąć przy chrzcielnicy. Nie było nawet jeszcze we mnie wewnętrznej dyskusji, czy mam zostać katolikiem. Wystarczało mi stanie z boku i podziwianie tej religii. Mimo to pamiętam jak jednego popołudnia, kiedy moja dziewczyna przyjechała w odwiedziny do mnie do miasta i chodziliśmy razem po ulicach, zaproponowałem jej mało zachęcającą rozrywkę zajścia do Zjednoczonego Seminarium Teologicznego dla podjęcia spisu jego wykładów, który też zaraz zacząłem przeglądać spacerując z nią po Riverside Drive. Nie gniewała się wyraźnie na mnie — była to bardzo dobra i cierpliwa dziewczyna — ale można było spostrzec, że jest trochę znudzona tym spacerem z człowiekiem zastanawiającym się czy nie wstąpić do seminarium teologicznego.

W spisie tym nie znalazłem zresztą nic szczególnie atrakcyjnego. O wiele bardziej zainteresował mnie artykuł o jezuitach w Encyklopedii Katolickiej — zapierający dech na samą myśl o tylu nowicjatach, trzecich zakonach i Bóg wie czym — o tylu badaniach i tak długim kształceniu. Jakimi potworami sprawności muszą być ci jezuici, myślałem czytając i odczytując ten artykuł. I może od czasu do czasu próbowałem wyobrazić sobie w myśli siebie samego z twarzą zaostrzoną ascetyzmem, której bladość podnosił kontrast z czarną sutanną i której wszystkie rysy wskazywały na świętego jezuitę, na jezuickiego geniusza organizacji. Mam jednak wrażenie, że ten pierwiastek organizatorski był najsilniejszym elementem tego niejasnego pociągu.

Poza takimi głupstwami nie zbliżyłem się bardziej w praktyce do Kościoła nad dodanie jednego „Zdrowaś Maria" do moich modlitw wieczornych. Nawet nie powróciłem zaraz potem na mszę. Na następny week-end pojechałem znów odwiedzić moją dziewczynę; a prawdopodobnie wkrótce potem przyszła moja wyprawa do Filadelfii. Trzeba było czegoś, co już należy do historii, żeby ukształtować i ożywić te postanowienia, które były jeszcze dotychczas płynnymi i niejasnymi składnikami mojego umysłu i woli.

Jednego z tych gorących wieczorów końca lata atmosfera miasta wzrosła nagle do straszliwego napięcia wskutek wiadomości płynących z głośników radiowych. Zanim zrozumiałem, co to są za wiadomości, już zacząłem odczuwać to napięcie. Bo nagle spo-

strzegłem, że spokojny, zróżnicowany pomruk różnych głośników w rozmaitych domach zlał się w jeden wielki, groźny, jednolity głos, który uderzał w ciebie z różnych stron, szedł za tobą po ulicy i powracał pod innym kątem zaledwie oddaliłeś się od jednego z jego źródeł.

Usłyszałem: „Niemcy — Hitler — dziś rano o szóstej armia niemiecka... Naziści..." Co oni zrobili?

Wtedy wszedł Joe Roberts i powiedział, że pewnie wybuchnie wojna. Niemcy zajęli Czechosłowację i teraz musi być wojna.

Miasto poczuło jak gdyby jedna z bram piekła otwarła się do połowy i powiew jego oddechu dmuchnął płomieniem, aby wypalić i zamienić w popiół umysły ludzkie. Tłum gromadził się koło kiosków z gazetami w trosce i zafrasowaniu.

Joe Roberts i ja siedzieliśmy w moim pokoju, gdzie nie było radia, jeszcze długo po północy pijąc piwo z puszki, paląc papierosy i strojąc w podnieceniu głupie żarty. Ale po kilku dniach premier angielski poleciał w wielkim pośpiechu na spotkanie z Hitlerem i klajstrując wszystko, co mogło doprowadzić do wojny, zawarł z nim nowe, grzeczne przymierze w Monachium i wrócił do Anglii. Wylądowawszy w Croydon wysiadł potykając się z samolotu ze słowami: „Pokój na najbliższe lata"!

Ogarnęło mnie wielkie przygnębienie. Nie chciało mi się już myśleć o zwykłej i brudnej gmatwaninie politycznej, która leżała u podstaw tego bigosu. Już przedtem porzuciłem politykę, jako mniej lub więcej beznadziejną sprawę. Nie interesowało mnie wyrabianie sobie opinii o ruchu i wzajemnej grze sił, które wszystkie były mniej lub więcej niesprawiedliwe i skorumpowane. Było to zbyt pracowitym i daremnym trudem próbować znaleźć jakieś ziarno prawdy i sprawiedliwości w tych wielorakich głośnych i sztucznych pretensjach, wysuwanych przez różne strony.

Dostrzegałem jednak świat, w którym wszyscy twierdzili, że nienawidzą wojny, a w którym byliśmy wszyscy gnani ku wojnie z rozpędem, stającym się już teraz tak zawrotnym, że czułem go nawet w żołądku. Wszystkie wewnętrzne sprzeczności społeczeństwa, w którym żyłem, zaczynały się zbiegać w jego sercu. Jego rozpadnięcie się nie mogło już ulec wielkiej zwłoce. Na czym się to skończy? W tym okresie przyszłość była zaciemniona, zatarasowana wojną niby zamykającą drogę ślepą ścianą. Nikt nie miał pewności, czy w ogóle ktokolwiek wyjdzie z niej żywy. Kto więcej na niej ucierpi, ludność cywilna czy żołnierze? W większości krajów różnica między nimi miała się zatrzeć z powodu wojny powietrznej, udoskonalonych samolotów i tych nadzwyczajnych nowych bomb. Jaki będzie tego koniec?

Wiedziałem, że ja sam nienawidzę wojny i wszystkich przyczyn prowadzących do niej i ukrywających się poza nią. Ale do tej pory mogłem już zdać sobie sprawę, że moje niechęci i upodobania, moje wiary i niewiary nic nie znaczą w zewnętrznym porządku politycznym. Byłem tylko jednostką, a jednostka przestała się liczyć. Nie znaczyłem nic na tym świecie, poza tym, że prawdopodobnie stanę się wkrótce numerem na liście powołanych do wojska. Dostanę kawałek metalu do zawieszenia sobie na szyi, który ma pomóc działaniom biurokracji w zarejestrowaniu moich zwłok i ta czynność stanie się ostatnim wirem aktywności umysłowej pochłaniającym moją utraconą osobowość.

Cała ta sprawa tak całkowicie przerastała możliwość ogarnięcia jej myślą, że mój umysł, jak umysły prawie wszystkich znajdujących się w tym samym położeniu, po prostu przestał próbować jej sprostać i zogniskował się z powrotem na zwykłym biegu codziennego życia.

Musiałem przepisać na maszynie moją pracę i myślałem o przygotowaniu artykułu o poecie Crashaw'ie, który mógłbym posłać T. S. Eliotowi do jego pisma „Criterion". Nie wiedziałem, że „Criterion" wydał już swój ostatni numer i że reakcją Eliota na wypadki, które mnie tak przygnębiły, było zamknięcie tego pisma.

Dnie mijały i aparaty radiowe powróciły do swego indywidualnego mruczenia, jeszcze na przeciąg roku nie zlane w jeden przerażający okrzyk. Myślę, że była to już druga połowa września.

Pożyczyłem z biblioteki życie Hopkinsa pióra Ks. Leahy. Był to słotny dzień. Rano pracowałem w bibliotece. Potem poszedłem kupić sobie lunch za trzydzieści pięć centów w jednej z tych poczciwych jadłodajni na Brodwayu — tej, gdzie profesor Gerig z dyplomowego kursu języka francuskiego siedział codziennie w milczeniu nad malutkim stolikiem zajadając swoją brukselkę. Później po południu miałem pójść do Central Park West dać łacińską korepetycję młodemu chłopcu, który leżał chory w łóżku, a był uczniem prywatnej szkoły prowadzonej przez mojego gospodarza na parterze naszego domu.

Wróciłem do mojego pokoju. Deszcz padał cicho na puste korty tenisowe leżące po drugiej stronie ulicy, a olbrzymia, stara, uwieńczona kopułą biblioteka stała godnie uroczysta w swojej własnej posępnej szarości spoglądając spod brwi cyklopa na Stadion Południowy.

Wziąłem do ręki książkę o Gerardzie Manley Hopkinsie. Ten rozdział opowiadał o Hopkinsie w Balliol i w Oxfordzie. Myślał wtedy o przejściu na katolicyzm. Pisał o tym w listach do kardynała Newmana (który jeszcze nie był kardynałem).

Nagle coś się we mnie poruszyło, coś zaczęło mnie popychać, nalegać na mnie. Było to wewnętrzne poruszenie odzywające się jak gdyby głosem.

— Na co czekasz? — mówił ten głos. — Czemu tak siedzisz tutaj? Czemu się jeszcze wahasz? Wiesz, co powinieneś zrobić? Czemu więc tego nie robisz?

Poruszyłem się w fotelu, zapaliłem papierosa, popatrzyłem przez okno na deszcz i próbowałem stłumić ten głos. — Nie powoduj się chwilowym impulsem — pomyślałem. To szaleństwo. To nie jest rozumne. Czytaj swoją książkę.

Hopkins pisał do Newmana o swoim braku decyzji.

— Na co czekasz? — rzekł znowu ten głos we mnie. — Czemu tu siedzisz? Dłuższe czekanie jest bezcelowe. Czemu nie wstaniesz i nie pójdziesz?

Wstałem i zacząłem chodzić niespokojnie po pokoju. — To nie ma sensu — myślałem. W każdym razie ksiądz Ford nie będzie o tej porze w domu. To byłaby jedynie strata czasu.

Hopkins napisał do Newmana, a Newman odpowiedział mu prosząc, aby przyjechał do niego do Birmingham.

Nagle nie mogłem już tego znieść dłużej. Odłożyłem książkę, włożyłem płaszcz od deszczu i zbiegłem ze schodów. Wyszedłem na ulicę, przeszedłem na drugą stronę idąc dalej w łagodnym deszczu wzdłuż szarego drewnianego ogrodzenia ku Broadway'owi.

Wtedy wszystko we mnie jak gdyby zaczęło śpiewać — śpiewać pokojem, mocą i przekonaniem.

Minąłem dziewięć bloków. Potem, za rogiem 121-szej Ulicy — ceglany kościół i probostwo stanęły przede mną. Zadzwoniłem i czekałem w bramie.

Gdy służąca otworzyła drzwi, zapytałem:

— Czy mógłbym zobaczyć się z księdzem Fordem?

— Ksiądz Ford wyszedł.

Pomyślałem: no, to w każdym razie nie jest czas stracony. Zapytałem, kiedy spodziewa się jego powrotu. Mówiłem sobie, że przyjdę trochę później.

Służąca zamknęła drzwi. Zawróciłem na ulicę i wtedy zobaczyłem księdza Forda nadchodzącego z za progu od strony Broadwayu. Zbliżał się z pochyloną głową szybkim, zamyślonym krokiem. Poszedłem na jego spotkanie i rzekłem:

— Proszę księdza, czy mógłbym o czymś z księdzem pomówić?

— Ależ owszem — odpowiedział podnosząc wzrok z pewnym zdziwieniem. — Oczywiście, proszę wejść.

Usiedliśmy w małym saloniku koło drzwi. Wówczas powiedziałem: — Proszę księdza, chciałbym zostać katolikiem.

6

Wyszedłem z probostwa z trzema książkami pod pachą. Miałem nadzieję, że będę mógł zaraz zacząć naukę katechizmową, ale proboszcz polecił mi przeczytać te książki, modlić się, przemyśleć moje postanowienie i zobaczyć jeszcze, co się z nim stanie za tydzień czy dziesięć dni. Nie spierałem się z nim, ale to wahanie, które było w moim umyśle jeszcze przed godziną zniknęło, zdawałoby się, tak całkowicie, że byłem trochę zdziwiony i stropiony tą zwłoką. Ułożyliśmy się więc, że będę przychodził wieczorami dwa razy na tydzień.

— Ks. Moore będzie pańskim nauczycielem — rzekł proboszcz. Było czterech wikarych przy kościele Bożego Ciała, ale domyśliłem się, że ks. Moore jest tym, którego kazanie o bóstwie Chrystusa kiedyś słyszałem, i rzeczywiście to właśnie on w planach Opatrzności został wyznaczony do tej pracy około mojego zbawienia.

Gdyby ludzie lepiej oceniali, co to znaczy nawrócić się z zachwaszczonego, dzikiego pogaństwa, z duchowego poziomu ludożercy lub dawnego Rzymianina do żywej wiary i do Kościoła, nie myśleliby o katechizmie jako o czymś, co jest pospolite i małej wagi. Zwykle to słowo określa odpowiednie przygotowanie, przez które dzieci muszą przejść przed pierwszą Komunią św. i przed bierzmowaniem. Nawet tam, gdzie to jest sprawa zwyczajna i naturalna, to wszczepianie słowa Bożego w duszę jest jednym z największych i najwspanialszych dzieł na tym świecie. Trzeba przejść przez nawrócenie, żeby sobie naprawdę to uświadomić.

Nigdy mnie to nie nudziło, nigdy nie opuściłem żadnej nauki, nawet kiedy musiałem dla niej poświęcić moje dawne przyjemności i pociągające mnie rozrywki, które miały tak silną władzę nade mną. I tak jak niecierpliwiło mnie wszelkie zwlekanie od chwili tej pierwszej nagłej decyzji, tak teraz zaczynało mnie palić pragnienie chrztu; miałem ochotę odrzucić wszystkie przestrogi i ustalić już dzień, kiedy będę mógł zostać członkiem Kościoła.

To pragnienie jeszcze bardziej wzmogło się we mnie w końcu października po odprawieniu misji wspólnie z mężczyznami parafii, gdy słuchałem dwa razy dziennie kazań dwóch ojców paulinów, uczestniczyłem we mszy św. i klęczałem podczas Błogosławieństwa przed Chrystusem, Który mi się stopniowo objawiał.

Kiedy rozpoczęło się kazanie o piekle porównywałem je naturalnie w myśli z tamtym z „Portretu artysty" Joyce'a. Zastanawiałem się nad nim w oderwany sposób, jak gdybym był jakąś trzecią, odrębną osobą obserwującą siebie samego słuchającego tego ka-

zania i sposób w jaki ono na mnie oddziaływało. W gruncie rzeczy było to kazanie, które powinno było mi zrobić — i rzeczywiście zrobiło — najwięcej dobrego.

Moim zdaniem można się dziwić, czemu ludzie są nieraz tak bardzo wzburzeni tym przedmiotem. Dlaczego miałby ktoś być tak wstrząśnięty myślą o piekle? Dla nikogo dostanie się tam nie jest przymusem ani koniecznością. Ci, którzy tam idą, idą z własnego wyboru i przeciw woli Bożej i mogą się tam dostać jedynie rzucając wyzwanie i opierając się całemu działaniu Opatrzności i łaski. To nie Bóg, ale ich własna wola ich tam doprowadza. Potępiając ich ratyfikuje On tylko ich własną decyzję — decyzję, którą pozostawił najzupełniej ich wyborowi. Nigdy też nie uważa naszej słabości za przyczynę naszego potępienia. Nasza słabość nie powinna nas przerażać — ona jest źródłem naszej siły. *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis ut inhabitet in me virtus Christi.* Moc doskonali się w słabości i sama nasza bezsilność jest tym potężniejszym naszym prawem do tego Bożego Miłosierdzia, Które wzywa do Siebie właśnie ubogich, maluczkich i najbardziej obciążonych.

Moją reakcją na kazanie o piekle było to, co pisarze życia wewnętrznego nazywają „skruchą" — ale nie była to gwałtowna, uczuciowa skrucha, płynąca z namiętności i miłości własnej. Było to raczej poczucie spokojnego żalu i cierpliwego zmartwienia na myśl o tych niezmiernych i straszliwych cierpieniach, na które zasłużyłem i w które w moim obecnym stanie duszy mogłem aż nazbyt łatwo popaść. Ale jednocześnie wielkość tej kary dała mi szczególne i osobliwe zrozumienie wielkości tego zła, jakim jest grzech. Ostatecznym skutkiem tych rozważań stało się więc ogromne pogłębienie i obudzenie się mojej duszy, rzeczywisty rozwój duchowej głębi i postęp w wierze, w miłości i ufności w Bogu, od Którego jedynie mogłem spodziewać się zbawienia od tego zła. Z tego powodu jeszcze goręcej pragnąłem chrztu.

Poszedłem do księdza Moore po tym kazaniu o piekle i powiedziałem mu, że mam nadzieję, iż ochrzci mnie już naprawdę dosyć prędko. Śmiał się i odrzekł, że to już niedługo nastąpi. Był to wówczas początek listopada.

Tymczasem inna myśl zaczynała mi się już kształtować na dnie duszy — niejasne pragnienie zostania księdzem. Było to jednak coś, co starałem się oddzielać od myśli o moim nawróceniu i robiłem, co mogłem, żeby usuwać w cień to pragnienie. Nie wspomniałem też o tym ani księdzu Fordowi ani księdzu Moore. Istniał bowiem we mnie rodzaj przeświadczenia, że w gruncie rzeczy brałem tę myśl bardziej na serio, niż byłbym sam sobie życzył —

stanowiła ona we mnie już jak gdyby pierwszy krok do zgłoszenia się do seminarium.

A jednak, rzecz dziwna, w myśli mojej na wpół ukształtowało się również przekonanie, że co do tego zostania księdzem powinienem zasięgnąć rady jeszcze innej osoby, zanim objawię ją moim duszpasterzom. Tą osobą był człowiek świecki, którego wcale nie znałem — było więc bardzo dziwne, że tak spontanicznie miałem ochotę przedstawić mu tę sprawę, jak gdyby logicznie tylko on jeden mógł mi w niej poradzić. W końcu on był rzeczywiście tym, u którego najpierw zasięgnąłem poważnej rady, choć już przedtem zanim się z nim zetknąłem mówiłem nieraz o tym z moimi przyjaciółmi.

Tym człowiekiem był Daniel Walsh, o którym dużo słyszałem od Laxa i Gerdy'ego. Gerdy zapisał się na jego wykłady o św. Tomaszu z Akwinu na magisterskim roku filozofii — a teraz z nastaniem nowego roku akademickiego moja uwaga skupiła się na tych wykładach. Nie miały one bezpośrednio nic wspólnego z moim przygotowaniem do końcowego egzaminu dyplomowego z literatury, który miałem zdawać w styczniu. Teraz dalsze egzaminy jak i wszystko, co dotyczyło mojej kariery uniwersyteckiej stało się dla mnie mało ważne wobec tej jednej wielkiej sprawy, która zajmowała mój umysł i wszystkie moje pragnienia.

Zapisałem się na te wykłady i Daniel Walsh okazał się jeszcze jednym człowiekiem wyznaczonym przez Opatrzność do ukształtowania i pokierowania mojego powołania. Bo to on wskazał mi drogę do tego miejsca, gdzie obecnie przebywam.

Pisząc o Columbii i o jej profesorach nie myślałem o Danielu Walshu — i rzeczywiście nie należał on wcale do tego uniwersytetu. Uczył w Kolegium Najświętszego Serca w Manhattanville i przyjeżdżał dwa razy na tydzień do Columbii, aby mieć tam wykłady o św. Tomaszu i Dunsie Szkocie. Jego uczniowie byli nieliczni, a jeśli chodzi o Columbię, jego kurs stanowił jakby boczną ścieżkę w nauce akademickiej. I to w pewnym sensie było jeszcze dodatkową rekomendacją — jego wykłady odbiegały od tej szerokiej i hałaśliwej szosy pragmatyzmu, prowadzącej wśród klombów sztucznych kwiatów do wrót rozpaczy.

Sam Walsh nie miał w sobie nic ze zwykłej u profesorów wyniosłej pewności siebie — nie potrzebował tej kruchej i sztucznej zbroi do zakrywania własnych braków. Podobnie jak Marek van Doren nie miał powodu chować się za różne sztuczki i próżności — nie potrzebował nawet nigdy mówić błyskotliwie. Z uśmiechającą się prostotą umiał usuwać się w cień wobec rzetelnego i potężnego umysłu św. Tomasza. Jeśli pozwalał sobie na jakąś świetność

wykładu, potrafił ją zawsze wywieść z jej źródła, z geniuszu Doktora Anielskiego.

Dan Walsh był uczniem i współpracownikiem Gilsona — znał też dobrze Gilsona i Maritaina. Istotnie przedstawił mnie później Maritainowi w Klubie Katolickiej Książki, gdzie ten bardzo święty filozof miał odczyt o Akcji Katolickiej. Przemówiłem do Maritaina tylko kilka konwencjonalnych słów, ale ten łagodny, pochylony Francuz z mnóstwem siwiejących włosów zrobił na mnie ogólne wrażenie niezmiernej dobroci, prostoty i Bożego ducha. I to wystarczało — nie potrzeba było z nim rozmawiać. Odszedłem bardzo pocieszony, że jest ktoś taki na świecie i ufny, że w jakiś sposób obejmie mnie swoją modlitwą.

Ale i sam Dan nabrał także wiele tej prostoty, łagodności i tego Bożego ducha — a wrażenie jakie nimi wywierał było może tym silniejsze, ponieważ jego kwadratowa szczęka miała w sobie rodzaj potencjalnej brutalności. A jednak ten mały, krępy człowieczek, mający coś z powierzchowności dobrodusznego boksera siedział przed nami uśmiechając się i mówiąc z dziecinną radością i seraficką prostotą o *Summa Theologica.*

Miał cichy głos i podczas wykładu szukał jakby usprawiedliwiając się jakiegoś znaku zrozumienia na twarzach swoich słuchaczy, a znajdując go zdawał się zdziwiony i rozradowany.

Bardzo prędko zaprzyjaźniłem się z nim i opowiedziałem mu wszystko o mojej pracy dyplomowej i ideach, które starałem się w niej ukazać — bardzo mu się one podobały. A jedna z rzeczy, którą natychmiast wyczuł — podczas gdy ja sam byłem daleki od możności zdania sobie z niej sprawy — to fakt, że nastawienie i rodzaj mojego umysłu były zasadniczo „augustyńskie". Nie posłuchałem dotąd rady Bramachariego, żeby czytać św. Augustyna i nie przyjąłem oceny Dana jako istotnej wskazówki, która w niej była potencjalnie zawarta — bo nawet nie podał mi jej w formie jakiejś sugestii czy rady.

Oczywiście, ze strony „tomisty" to określenie „augustyński" może nie zawsze być komplementem. Ale jeśli chodzi o Dana Walsha, który był prawdziwym filozofem katolickim, to można je było uważać za pochwałę.

Bo on, tak samo jak Gilson, miał tę rzadką i godną podziwu zaletę, że umiał wznieść się ponad nieważne różnice szkół i systemów i ogarnąć filozofię katolicką w jej całokształcie, w jej zróżnicowanej jedności i jej prawdziwej katolickości. Innymi słowami, potrafił studiować jednego przy drugim i św. Tomasza i św. Bonawenturę i Dunsa Szkota i zobaczyć jak się wzajemnie wspierają i dopełniają rzucając z rozmaitych punktów widzenia różne indywidualne światła na te same prawdy. I w ten sposób uniknął

tego zła — zacieśniania i ograniczania katolickiej filozofii i teologii do jednej szkoły, do jednej postawy i jednego systemu.

Modlę się do Boga, ażeby więcej takich ludzi jak on pojawiło się w Kościele i na naszych uniwersytetach, bo jest coś dławiącego i martwego intelektualnie w tych podręcznikach, które ograniczają się do dania powierzchownego przeglądu całego pola filozofii wedle zasad tomizmu, a potem odrzucają całą resztę kilkoma polemicznymi sprzeciwami. W gruncie rzeczy uważam to za wielki wstyd i za niemałe niebezpieczeństwo, żeby katoliccy uczniowie filozofii kształcili się we wzajemnym rozdwojeniu i byli wychowywani do goryczy i małostkowości polemik — bo to z konieczności musi zacieśniać ich horyzont i wysuszać poszanowanie, które powinno ożywiać całą filozofię w ich duszach.

Tak więc określenie „augustyński" w ustach Daniela Walsha było pochwałą mimo tradycyjnego przeciwieństwa między tomistyczną a augustyńską szkołą filozoficzną (przymiotnik „augustyński" nie ogranicza się tu bowiem do filozofów jednego zakonu augustianów, ale obejmuje wszystkich intelektualnych potomków św. Augustyna). Jest to wielkim komplementem jeżeli zostajemy zaliczeni do tego samego duchowego dziedzictwa co św. Anzelm, św. Bernard, św. Bonawentura, Hugo i Ryszard z Saint-Victor, a także i Duns Szkot. A z tego, co mówił, zrozumiałem, że wrodzony kierunek mojego umysłu nie idzie po linii intelektualnego, dialektycznego i spekulatywnego charakteru tomizmu, ale raczej duchowych, mistycznych, woluntarystycznych i praktycznych cech św. Augustyna i jego następców.

Jego wykłady i jego przyjaźń były dla mnie niezmiernie cenne jako przygotowanie do kroku, który miałem zrobić. Ale z biegiem czasu postanowiłem na razie odsunąć od siebie ten projekt zostania księdzem, tak że wówczas nie wspomniałem nawet o tym Danowi.

Z nastaniem listopada mój umysł zajęty był już tylko jedną myślą: otrzymania chrztu i włączenia się wreszcie w nadprzyrodzone życie Kościoła. Pomimo moich studiów, całej mojej lektury i wszystkich rozmów moja ocena tego, co miało się stać we mnie, była jeszcze bardzo uboga i nędzna. Miałem bowiem postawić stopę na brzegu podnóża wysokiej, siedmiopiętrowej góry czyśćca, bardziej stromej i cięższej do pokonania niż mogłem sobie wyobrazić, a nie zdawałem sobie wcale sprawy z trudu wspinania się, jaki stał przede mną.

Najważniejszą rzeczą było jednak zacząć się wspinać. Chrzest był tym początkiem i to bardzo wspaniałomyślnym ze strony Boga. Bo chociaż zostałem ochrzczony *sub conditione*, to jednak ufam, że Jego miłosierdzie pochłonęło w wodach chrzcielnych wszelką winę

i karę doczesną moich czarnych dwudziestu trzech lat grzechu i pozwoliło mi zacząć życie od nowa. Ale moja ludzka natura, moja słabość i moje utrwalone złe nawyki pozostały jeszcze do zwalczenia i przezwyciężenia.

Pod koniec pierwszego tygodnia listopada ks. Moore powiedział mi, że zostanę ochrzczony szesnastego tego miesiąca. Wyszedłem z probostwa tego wieczoru szczęśliwszy i bardziej zadowolony niż kiedykolwiek w życiu. Popatrzyłem w kalendarzu jakiego świętego to jest dzień i wyczytałem, że św. Gertrudy.

Dopiero w ostatnich dniach przed wyzwoleniem się z niewoli śmierci otrzymałem łaskę częściowego uświadomienia sobie mojej własnej słabości i niemocy. Światło, przy którym dano mi to ujrzeć, nie było bardzo jaskrawe — ale rzeczywiście zdałem sobie w końcu sprawę jak bardzo byłem nędzny i ubogi. Wieczorem piętnastego listopada, w wilię mojego chrztu i pierwszej komunii, leżałem w łóżku nie mogąc zasnąć z obawy, że następnego dnia coś może wypaść nie tak jak trzeba. A kiedy tak leżałem bezsennie przypadł na mnie strach, że może nie potrafię zachować postu eucharystycznego. Oznaczało to jedynie wstrzymanie się od picia i jedzenia czegokolwiek od północy do dziesiątej rano — a jednak nagle ten drobny akt wyrzeczenia, będący w rzeczywistości tylko jakby abstrakcyjnym znakiem i wyrazem dobrej woli, urastał w mojej wyobraźni, aż w końcu wydał mi się zupełnie ponad moje siły, jak gdybym był zmuszony pozostawać bez jedzenia przez dziesięć dni, a nie dziesięć godzin. Miałem jednak na tyle zdrowego rozsądku, żeby zdać sobie sprawę, że jest to jedna z tych dziwnych psychologicznych reakcji, za pomocą których nasza natura — nie bez poparcia ze strony diabła — usiłuje wywołać w nas zamieszanie i uniknąć tego, czego żądają od niej nasz rozum i nasza wola. Zapomniałem więc wreszcie o tym wszystkim i zasnąłem.

Po wstaniu rano, zapomniawszy spytać się księdza Moore czy mycie zębów sprzeciwia się postowi eucharystycznemu, nie umyłem ich, a wobec podobnego problemu z papierosami oparłem się pokusie palenia.

Zeszedłem na dół i na ulicę, aby udać się na miejsce mojej szczęśliwej egzekucji i odrodzenia się na nowo.

Niebo było jasne i zimne. Rzeka lśniła jak stal. Czysty wiatr zamiatał ulicę. Był to jeden z tych jesiennych dni pełnych triumfu i życia, stworzonych dla wielkich rozpoczynań, a jednak nie czułem się tak całkowicie radosny, bo gdzieś na dnie myśli czaiły się jeszcze we mnie te niejasne, nawpół zwierzęce lęki przed zewnętrzną stroną tego, co miało się stać w kościele. — Czy moje usta nie będą za suche, aby móc połknąć Hostię? A jeśli tak, to co zrobię? Nie miałem pojęcia.

Gerdy przyłączył się do mnie na rogu ulicy. Nie przypominam sobie czy Ed Rice dołapał nas jeszcze na Broadwayu. Lax i Seymour przyszli, kiedy byliśmy już w kościele.

Ed Rice był moim ojcem chrzestnym. Był jedynym katolikiem wśród nas — jedynym katolikiem wśród moich bliskich przyjaciół. Lax, Seymour i Gerdy byli Żydami. Zachowywali się bardzo cicho i ja również. Jeden Rice nie był zastraszony ani zażenowany lub onieśmielony.

Wszystko odbyło się bardzo po prostu. Najpierw klęcząc przed ołtarzem Matki Bożej złożyłem przed księdzem Moore uroczysty akt wyrzeczenia się herezji i schizmy. Potem podeszliśmy do chrzcielnicy, w ciemny kąt koło drzwi wejściowych.

Stanąłem na progu.

— *Quid petis ab ecclesia Dei?* — zapytał ks. Moore.

— *Fidem!*

— *Fides qui tibi praestat?*

— *Vitam aeternam.*

Wtedy młody ksiądz zaczął modlić się po łacinie, patrząc spokojnie i z powagą na kartę księgi rytuału poprzez szkła swych okularów. A ja, który prosiłem o życie wieczne, stałem wpatrzony w niego chwytając tu i tam znaczenie łacińskich słów.

Zwrócił się teraz do mnie.

— *Abrenuntias Satanae?*

Trzykrotną obietnicą odrzekłem się szatana i wszelkiej pychy jego i wszystkich spraw jego.

— Wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi?

— *Credo!*

— Wierzysz w Jezusa Chrystusa Syna Jego jedynego, Pana naszego, narodzonego i umęczonego?

— *Credo!*

— Wierzysz i w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny?

— *Credo!*

Jakie góry spadały z moich ramion! Jakież łuski czarnej nocy odrywały się od mego intelektu, aby wpuścić wewnętrzne widzenie Boga i Jego prawdy! Ale ja byłem zaabsorbowany liturgią i czekałem na następny obrzęd. Była to jedna z tych rzeczy, które mnie trochę przerażały — a raczej przerażały ten legion, który żył we mnie przez dwadzieścia trzy lata.

Teraz ksiądz tchnął na moją twarz. Rzekł: *Exi ab eo, spiritus immunde.* Wynijdź z niego, duchu nieczysty, a zrób miejsce Duchowi Świętemu, Pocieszycielowi.

To był egzorcyzm. Nie widziałem wychodzących złych duchów, ale musiało ich być więcej niż siedem. Nie mogłem ich nigdy policzyć. Czy kiedyś powrócą? Czy spełni się ta straszna groźba Chrystusa, przypowieść o człowieku, którego dom był czysty i umieciony na to tylko, aby wszedł poprzedni diabeł, a z nim wielu innych jeszcze gorszych od niego?

Ksiądz, a w nim Chrystus — bo to Chrystus dokonywał tych rzeczy przez swego widzialnego kapłana w sakramencie mojego oczyszczenia — tchnął znowu na moją twarz.

— Tomaszu, przez to tchnienie weźmij Ducha dobrego i przyjmij błogosławieństwo Boże. Pokój niech będzie z tobą.

Potem zaczął się znów modlić i żegnać mnie znakami Krzyża świętego i teraz położył na mój język szczyptę soli — sól mądrości, abym zasmakował w rzeczach niebieskich, a w końcu wylał wodę na moją głowę i nazwał mnie Tomaszem „jeżeli nie byłeś jeszcze ochrzczony".

Potem wszedłem do konfesjonału, gdzie jeden z innych wikarych już czekał na mnie. Ukląkłem w półmroku. Poprzez oddzielającą nas ciemną i gęstą kratę ujrzałem księdza McGough z głową pochyloną i wspartą na dłoni nadstawiającego ucha w moją stronę. „Biedny człowieku" — pomyślałem. Wydawał mi się bardzo młody i wyglądał zawsze tak niewinnie, że zastanawiałem się czy będzie mógł zidentyfikować i zrozumieć to, co mu mam powiedzieć.

Jeden po drugim, to znaczy rodzaj po rodzaju, jak mogłem najlepiej, wyrywałem wszystkie moje grzechy z korzeniami niby zęby. Niektóre z nich trzymały się bardzo mocno, ale robiłem to szybko starając się możliwie jak najbliżej określić ile razy to się zdarzyło — nie było mowy o podaniu dokładnej liczby, można się jej było tylko domyślić.

Nie miałem czasu na rozpamiętywanie uczucia wielkiej ulgi, z jakim opuściłem chwiejącym się krokiem konfesjonał, ponieważ musiałem wysunąć się ku przodowi kościoła, gdzie ksiądz Moore mógłby mnie zobaczyć i pójść odprawić swoją — i moją — Mszę. Ale od tego dnia pokochałem konfesjonały.

Teraz ksiądz stał już przy ołtarzu w białych szatach i otwierał księgę mszału. Klęczałem tuż przy balaskach. Jasne prezbiterium należało całkowicie do mnie. Mogłem słyszeć głośny szept księdza i odpowiedzi ministranta i było mi już wszystko jedno, że nie miałem na kogo spoglądać aby wiedzieć kiedy mam powstać, a kiedy znowu uklęknąć, bo nie orientowałem się jeszcze zupełnie dobrze w tych zwykłych ceremoniach. Ale kiedy zadzwoniły dzwonki, wiedziałem już co się dzieje. I ujrzałem podniesioną Hostię — to milczenie i ta prostota, z którą Chrystus znów trium-

fował podniesiony i pociągał wszystko — pociągał i mnie — ku Sobie.

Wkrótce głos księdza zabrzmiał mocniej odmawiając *Pater Noster*. Prawie zaraz potem ministrant przebiegł szybko półgłosem przez *Confiteor*. To było dla mnie. Ksiądz Moore odwrócił się, nakreślił wielki krzyż w powietrzu ze słowami rozgrzeszenia i podniósł małą Hostię.

„Oto Baranek Boży — oto, Który gładzi grzechy świata".

I moja pierwsza Komunia zaczęła schodzić ku mnie po stopniach ołtarza. Byłem sam jeden przy balaskach. Niebo było wyłącznie moje — to Niebo, którego dzielenie się z innymi nie rozdrabnia ani pomniejsza. Ale moja samotność była tutaj jak gdyby przypomnieniem tego osobnego i jedynego przyjścia Chrystusa ukrytego w małej Hostii, Który oddawał się mnie i za mnie, dając mi z Sobą całego Boga w Trójcy świętej — nowy wzrost tej mocy i pełności zamieszkania Jej we mnie, które dopiero kilka minut temu rozpoczęło się przy chrzcielnicy.

Odszedłem od balasek i wróciłem do ławki, gdzie tamci czterej klęczeli jak cztery cienie pozbawione rzeczywistości. Ukryłem twarz w dłoniach.

W świątyni Bożej, którą się teraz stałem, jedyna Wieczna i Czysta Ofiara składała się Bogu mieszkającemu we mnie — Ofiara Boga składana Bogu, ze mną współofiarowanym z Bogiem, włączonym w Jego Wcielenie. Chrystus urodził się we mnie, w nowym Betlejem i ofiarował się we mnie, Swojej nowej Kalwarii i zmartwychwstał we mnie — ofiarując mnie w Sobie Ojcu, prosząc Go, mego i Jego Ojca, o przyjęcie mnie do Swej nieskończonej i szczególnej miłości — nie tej miłości jaką darzy wszystko, co istnieje, bo samo istnienie jest oznaką miłości Boga — ale miłości dla tych stworzeń, które pociągnęła ku Niemu i Jego mocą Jego własna miłość dla Siebie Samego.

Bo teraz dostałem się w wieczysty ruch tej grawitacji, która jest samym życiem i treścią Boga: własnego Jego ciążenia ku głębiom Swojej nieskończonej natury, Swojej nie mającej granic dobroci. A Bóg, to centrum, które jest wszędzie, a którego obwodu nie ma nigdzie, widząc mnie włączonego przez wszczepienie się w Chrystusa w ten bezbrzeżny i nieogarniony nurt grawitacyjny, którym jest miłość, którym jest Duch święty — umiłował mnie.

I zawołał mnie z własnych niezmierzonych głębin.

(c. d. n.)

Thomas Merton
Tłum. Maria Morstin-Górska

JAN PROKOP

WCHODZI W NASZĄ CIEMNOŚĆ...

Modlitwa po Komunii

Nie uzdrawia konających, nie wskrzesza umarłych, nie rozwiązuje co poplątane, nie przywraca co zgubione.
Wchodzi w naszą ciemność i „wszystko jest tak samo": świat tak samo nieprzemieniony i ostry, w nas ta sama przewrotność, twardość i opuszczenie.

Ofiara Izaaka

Najtrudniej pogodzić się z ofiarą Izaaka. Nie tylko sam rozkaz Boży, ale jeszcze bardziej jego odwołanie. Zabij — nie zabij. I anioł wstrzymujący rękę jak w melodramacie. „Szyderstwo Boże" — Bóg drwi sobie z Abrahama. Bawi się nim, bezradnym z rozpaczy i nie rozumiejącym, tak jak i dziś nie rozumiemy. Jest taki martwy punkt, kiedy opuszczają wszystkie pomoce ziemskie i niebieskie, kiedy odwoływanie się do rozumu, do norm przyjętych i wykonywanych, do wszelkich władz świadomych jest daremne, kiedy wszystkie nabyte stery i kryteria okazują się nagle nieważne, nieistotne i bezradne. Wtedy wystarczy ruszyć powieką, aby stały się rzeczy nieodwołalne. Tak jest właśnie przed Adwentem. Na początku mszy: emitte lucem tuam et veritatem tuam.

O bluźniercach

Wytwarzamy na własny użytek obrazki, podobieństwa — trochę bo nie umiemy inaczej, bo to są stopnie i przybliżenia, pomost budowany przez rzekę niewiadomego, a trochę bo to jest obrona i wymówka, żeby nie widzieć i nie oślepnąć jak Paweł. A tutaj przychodzą zbuntowani bluźniercy szydząc z pięknie wymalowa-

nych dekoracji, którymi osłoniliśmy według naszych pobożnych chęci, na obraz i podobieństwo swoje, Pana Zastępów.

My, dobrzy ludzie...

Robotnicy, którzy pracowali od samego rana, musieli uważać swoich towarzyszy najętych pod wieczór za łazików i obiboków. Ich całodzienny wysiłek dawał im prawo do moralnej satysfakcji: zobaczyć jak tamci odchodzą z kwitkiem. I satysfakcja ta została im odmówiona.

Nie dziwmy się, że niektórzy z nich żałowali własnego trudu: zawsze najlepiej udaje się cwaniakom i kombinatorom. Być może formułowali z trudem, nienawykli do intelektualnej ekwilibrystyki — jakieś porzekadło w rodzaju „śmierć frajerom".

Gdyż twarda dyscyplina nie przyszła im łatwo. Aby nie zmięknąć krzepili się myślą o pochwale, o wynagrodzeniu dla dobrego pracownika, może po prostu o awansie na brygadzistę z wszystkimi prerogatywami władzy i znaczenia. W walce z własną słabością nadzieja taka słodziła im trudne chwile, pozwalała przetrzymać najgorsze. Przecież nie będziesz jak ten wałkoń, mówili, i to dodawało im sił. Walczyli uparcie o „prawo do pogardy" — sami wydrwiwani przez nierobów garnących dla siebie lepszą cząstkę życia.

Nie potępiajmy ich prostodusznej naiwności. Nie rozumieli nic a nic, że co zebrali w jednym rozpraszają w drugim. Nie spostrzegli, że są jak dziurawe wiadra i na próżno trudzili się napełnianiem swojego wnętrza. A przecież nie odmówiono im łaski Ocalenia.

***

Niektóre książki pobożne radzą nam rzucić „świat", iść na „pustynię". Wskazując na ciągłe wymijanie się Woli bożej i wymagań ziemskich, przytaczają słowa Ewangelii o królestwie Chrystusowym, które nie jest z tego świata. Sami, kiedy cisną nas dolegliwości i tracimy chęć do wszystkiego, czujemy jak lekko zrzeklibyśmy się naszych małych spraw, kłopotów i radości i mówimy za Eklezjastą o marności nad marnościami. Przez chwilę jesteśmy bliżej Bożego tronu, rozumiemy wyrosłą z goryczy mądrość, która czeka na nas na końcu drogi, kiedy wszystko nabierze właściwej perspektywy. Powracamy jednak, bolejąc nad własną słabością do dawnych „sklepików", na codzienne „targowisko" i znów potrafimy cieszyć się nowym mieszkaniem, nową książką i niepowodzeniem przyjaciół. I robimy to, albo starając się

nie myśleć o „tamtym", albo też, pamiętając, hołdujemy w sobie poczucie winy, świadomość własnej gorszości w stosunku do tych tam kamedułów, czy trapistów kładących się na noc do trumien. Inne znów książki pobożne mówią nam, że Boga mamy odnajdywać w naszej codzienności, w radości z nowego mieszkania, w radości z udanego urlopu, a radość z powodu niepowodzeń przyjaciół należy przetworzyć na współczujące zainteresowanie ich losem. Że On chce, żebyśmy się pasjonowali naszą pracą twórczą poety, szewca, czy architekta, żeby nas obchodziło, przejmowało nasze życie, nasze małe „ważne sprawy" jak kupno firanek, jak wypastowanie podłogi. I nagle coś trzaska, ktoś odchodzi i stajemy z rękami pełnymi niezałatwionych „ważnych spraw" nad zapastowaną podłogą.

O ile mamy prawo angażować się na serio w naszą doczesność? o ile musimy być od niej oderwani, pamiętający o tamtej Civitas Dei? *jak rozstrzygać w każdym konkretnym wypadku, w każdej konkretnej „ważnej sprawie", co trzeba zatrzymać, a co rzucić? Ludzie średniowiecza mówili: umieramy, kiedy żyjemy, a przestajemy umierać dopiero wtedy, kiedy rozstajemy się z życiem; my wiemy, że łatwiej się raz zdecydować, raz odciąć od wszystkiego. A każą nam nie wracać z pustymi rękoma. A każą nam zanurzyć się po uszy w „zgiełk świata", obciążać się raz po raz jego przemijalnością. A wzywają nas nie tylko po to, abyśmy w chórach śpiewali na wysokościach, ale żebyśmy przynieśli ze sobą łup wydarty Nieprzyjacielowi. Taka jest dialektyka ziemskiego i boskiego: jej noże krzyżują się w naszym gardle.*

***

Najważniejsze wydaje się nam poczucie zabezpieczenia. Dlatego nie lubimy punktów, gdzie zaczyna się nowy odcinek: rocznic, Nowego Roku. Zbiorowe pijaństwo w noc sylwestrową jest prymitywnym udawaniem, że się nic nie boimy. I życzenia rozdawane i odbierane są magicznymi gestami mającymi zażegnać Niewiadome. Jeśli wydaje nam się, że milcząca umowa z losem przyznawała nam dotąd więcej niż odbierała, to lękamy się, że w odnowionym kontrakcie warunki będą inne — wydaje nam się, że tak jak my umówiliśmy się uznawać pewne okresy czasu za całości, tak Tamto Niewiadome te całości uznaje i nie zrywa układu przed terminem. Gdy stajemy przed nowym okresem wydaje nam się, że wszystko jest zakwestionowane. Modlimy się jakby dlatego, że Bóg wydaje nam się pośrednikiem, umiejącym — jeśli zechce — ubłagać, ułagodzić ślepe bóstwo Niewiadomego. Łatwo jest przyrzec, wyznać: nie będę miał cudzych bogów przed

Tobą. Ale z dolnych pięter naszej psychiki ciśnie się przekonanie, że modlitwa, że „dobre uczynki" powstrzymają miecz, zapobiegną — tak jak ofiara dla przebłagania Zeusa. Jeśli podświadomość ludzka wie, że jesteśmy niesamodzielni, niepełni, jeśli dąży do oparcia w jakiejś transcendencji, to jest to ślepe dążenie, jak wąs winogradu owijające się wokół pierwszego napotkanego przedmiotu, aby go ubóstwić. Im bóstwo to bliższe jest nas, tym większe (choć nietrwałe) poczucie bezpieczeństwa, — tym lepiej czujemy się, bo swojsko, bo w kręgu własnych pojęć i odczuć. Bezpieczeństwo, które zapewniała Apostołom obecność Chrystusa w łodzi podczas burzy na jeziorze wydawało im się niezbyt pewne — woleliby być na brzegu. Ziemia pod nogami jest czymś konkretnym, bliskim. Złoty cielec był bardziej konkretny dla Żydów niż Jahwe.

Zabezpieczającą otoczkę naszego świata jesteśmy skłonni uwielbić, składać jej hołdy. Albo — myślimy — trzeba ją rozbić i stanąć samotnie wobec otchłani. Ale żąda się od nas jeszcze trudniejszego: objąć wszystko w czym żyjemy nie z pogardą, ale z miłością i oddać Bogu. Są to bowiem stągwie, w których przemienił wodę w wino.

Księga Judyty

Wielu prostestantów uważało ją za apokryf, wielu historyków za wymysł poetycki. Kościół włączył ją do kanonu Pisma św. Racjonaliści oburzają się na jej niemoralność, biblíści argumentują względnością historyczną pojęć etycznych. W podręcznikach nauki religii, w encyklopediach kościelnych streszcza się ją oględnie. Wychowani na Ewangelii gorszymy się nią tak jak Żydzi wychowani na Starym Testamencie gorszyli się Ewangelią.

Ale to nie kwestia historyczności pojęć moralnych, odmienności epok, w każdym razie nie w potocznym rozumieniu tego słowa. I słusznie gorszymy się postępowaniem Judyty — tym, że bezwstydnie uwiodła, okłamała i zabiła śpiącego Holofernesa — słusznie gorszymy się, mimo, że w tekście Biblii jest, że Bóg popierał jej poczynania.

Jeżeli Judyta uciekła się do takich, jakbyśmy powiedzieli nieetycznych środków, to była w tym jej wina i jej grzech. Jej wina, że nie dorosła ani ona, ani jej świat do innego rozstrzygnięcia, że jedyne wyjście znalazła: usidlić, okłamać, zabić.

Nie zapominajmy, że był to świat przed Odkupieniem, że piętno grzechu ciążyło na wszystkich. Na złych, ale także i na tych „dobrych" — na prorokach, patriarchach, na Abrahamie i Jakubie, na Judycie i na Dawidzie. A mimo tego piętna winy (pamię-

tajmy, że niezmazany przez Chrzest grzech pierworodny odradzał się wciąż w czynach świadomych każdego człowieka). Bóg podniósł w niej poświęcenie. I pochwalił to poświęcenie. A Kościół widzi w niej prefigurację Matki Chrystusowej.

Bóg nie godzi się na zło. Ale gdy dążymy do Niego z miłością, zapomina o winie. Na pozór wydaje się to akceptacją, brudnym kompromisem. My wolelibyśmy być bardziej integralni, bardziej bez skazy. A Bóg chce, żebyśmy Go sami znajdowali — trochę na oślep, nawet rozbijając sobie łokcie o kamienie. Godzi się działać w nas na naszych warunkach, w naszych możliwościach. Zaczyna od naszego punktu wyjścia — tak nisko, jak nisko my jesteśmy. Bez skrupułów, bez obawy o „twarz", o zabrudzenie sobie rąk tam też sięga. Dlatego nie opuszcza Judyty, gdy ta stroi się, aby skusić pożądliwość Holofernesa. Dlatego jest z wojownikami Izraela, gdy ci mordują wrogów. „Pomaga" zabijać, okłamywać, mścić się, błogosławi na pozór tym czynom. Ale naprawdę błogosławi poświęceniu, miłości wzajemnej Izraela, dążeniu do Niego, których człowiek zżarty grzechem nie potrafił inaczej okazać jak mszcząc się i mordując wrogów.

Jeżeli między nami i ludźmi Starego Testamentu legła przepaść Odkupienia, to nie znaczy, by skażenie ludzkiej natury ustąpiło. Oni tkwili w grzechu, my możemy się zeń wydobywać, ale nawet najlepsi nie pozbędą się jego śladów. Stąd wszystko, co czynimy, jest w jakimś stopniu we władzy ciemności. I wszędzie Bóg szuka miejsca, aby położyć swój znak pojednania.

***

Boli nas, że najpilniejszymi klientami Pana Boga są schorowane staruszki i staruszkowie, stare panny zgorzkniałe, młodzi ludzie zdziwaczeli i pokrzywieni, wszyscy ci, którzy mają do ofiarowania już tylko resztki, ogryzki, rozbite skorupy i nieważne marginesy. A inni, zdrowi i bogaci w dary rżą na łąkach tego świata, jak młode źrebięta, ślepi i radośni.

My chcielibyśmy Mu pod nogi wspaniałości, całopalenia, a Jemu dość: zmartwień, z których nikomu nic, choroby, która połamie nas i tak — przyjęta, czy nieuznana — ostatku życia, kiedy już nawet nic złego nie umiemy czynić. Tego czym wzgardzili i co już wypluli inni — wrogowie, przyjaciele, nawet tamten książę.

Oczekiwanie pogan

Poezja jest buntem aniołów przeciw panowaniu, któremu jesteśmy poddani. Poezja zrodzona z przeżycia miłości Bożej, poezja w pełni religijna jest pojęciem sprzecznym: im więcej jest poezją

tym szczelniej Bóg w niej zakryty. Jest to bunt ludzkich podziemi ślepych ze strachu wobec przemijania i śmierci. Ta ślepota jest warunkiem poezji, jest jej założeniem. Gdy Bóg dotyka powiek, opadają ciemności. W prawach, którym jesteśmy poddani, widzimy Jego rękę piszącą prosto po krzywych ścieżkach Nieprzyjaciela. A im lepiej widzimy, tym mniej w nas ślepego strachu. Poezja nie odróżnia Ojca od Nieprzyjaciela: nie objęła jej łaska Chrztu. Jest wołaniem pogan, oczekiwaniem robotników, których nikt nie najął. Tak w każdym z nas żyje poganin, nienajęty robotnik. Niech więc wołają o zmiłowanie ciemnym językiem ślepców.

O bajkach

Stara kłótnia dzieła i tego co jest. Kto czyta, czyta, żeby uwierzyć w nieprawdę. Wtedy ma we władzy świat, który może zamknąć zamykając książkę. Jest królem apokalipsy i trzyma piorun w ręku: zgiń, przepadnij kłamco.

Gdy bajka kończy się źle, można jej przeciwstawić bezpieczeństwo tego co jest — brzeg stołu, lampę, chłód własnych rąk. To bezpieczeństwo jest nieubłagane. Twardość tego co jest nie boi się naszego pioruna, naszej apokalipsy, ani naszych próśb. Dlatego wybieramy bajkę.

Wybieramy zabawę w strach jakby zabawę w Indian. Uczymy się cudzych gestów, przepowiadamy cudze słowa przerażenia: wciąż niegotowi, niepewni siebie i dziecinni aż do śmierci.

Jan Prokop

HENRI DE LUBAC SJ

P A R A D O K S Y

Wiara nie dostarcza nam teorii piękniejszej niż filozofowie. Ona wznosi nas ponad teorie. Dzięki niej przełamujemy zamknięty krąg, wydobywamy się z ograniczeń własnego umysłu. Wzbijając się ponad wszelkie wzniosłe poglądy dotyczące Boga, wiara doprowadza nas do Boga samego. Ona umieszcza nas w Bycie. A więc ona tylko może dokonać tego, co jedynie niezbędne.

Duch dziecięctwa jest cudowną łaską i zawsze trzeba będzie powtarzać za Ewangelią, że Królestwo Niebieskie jest własnością dzieci i tych którzy do dzieci są podobni. Lecz dziecinada nie ma nic wspólnego z duchem dziecięctwa, czystość duszy nie wiąże się z niedostatkami umysłu. Trzeba pamiętać o słowach św. Pawła: „Pozbyłem się tego co dziecinne". Kościół jest matką, lecz — jak mówi św. Augustyn — matka lubi karmić swoje niemowlę, ale nie pragnie aby na zawsze pozostało niemowlęciem.

Łatwowierność, sekciarstwo i lenistwo to trzy naturalne tendencje ludzkie — zbyt często kanonizuje się je pod bardzo szlachetnymi imionami.

Ewangelia jest pełna wstrząsających paradoksów. Zbawiciel to współczujący wychowawca, a jednak mówi: „Błogosławiony kto się ze mnie nie zgorszy".

Kto wie czy nie jest tak, że każda śmielsza nauka duchowa musi z konieczności przybierać kształt paradoksu?

Trzeba nauczyć się widzieć, że Bóg jest przede wszystkim samą substancją Dobra, a nie tylko racją powinności moralnej czy też nagrodą za spełnienie obowiązku. A więc tak zwany „dowód moralny" to droga wprost do Prawdziwego Boga, objawiającego się jako Bóg Miłości.

Konformista nawet do spraw duchowych podchodzi jak gdyby z zewnątrz. Człowiek posłuszny nawet do litery prawa podchodzi od wewnątrz.

Henri de Lubac S J

Tłum. T. O.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

DIVUS REDIVIVUS

Od dwudziestu wieków potomność nie może oderwać oczu od postaci Cezara. Swe nieprzerwane życie pośmiertne zawdzięcza Cezar nie tylko zwycięstwom i podbojom. Wzięło ono w większej jeszcze mierze początek z tego, że stał się „ojcem Cezaryzmu", a więc zjawiska ponadczasowego i niezależnego od wszelkich granic. Wiele zawdzięcza też Cezar temu, że padł pod sztyletem Brutusa. Morderca i ofiara, być może że ojciec i syn zespolili się nierozerwalnie w oczach pokoleń, stali się obaj przedmiotem kultu jako wcielenia biegunowo przeciwstawnych kompleksów. Kult ten składał się w równej mierze z uwielbienia i nienawiści z tym, że o ile wzmagała się nienawiść, do jednej z tych postaci, o tyle rosło uwielbienie dla drugiej i odwrotnie. Przesuwano je zależnie od upodobań dziejowego okresu, a także od interesu wyznawców bądź to na szczyty Olimpu, bądź też w samą głąb piekielnej otchłani. Nawet niejaki kapitan Bonaparte, zanim został Napoleonem i dostrzegł w Cezarze poprzednika, zaliczył się do wielbicieli Brutusa i zapewniał, że „utopi sztylet w piersiach każdego, coby chciał sięgać po jedynowładztwo".

Dziejopisarze i literaci poświęcili Cezarowi całe księgozbiory, których katalog dozna jeszcze wielu uzupełnień. Jednym z powodów po temu jest to, że życie Cezara — jak swego czasu pisałem, podobne jest do drogi słońca, któreby osiągnąwszy zenit nagle zgasło. Każdy więc o Cezarze piszący może nie poprzestać na tym jakim Cezar był i co zdziałał, może — a pokusa jest niezwykle ponętna, zastanawiać się nad tym, jakim Cezar byłby i czego by dokonał, gdyby...

Najciekawszą może spośród najnowszych książek poświęconych Cezarowi jest „Boski Juliusz" pióra p. Jacka Bocheńskiego. Łączy bogatą, wręcz drobiazgową znajomość wszystkich do Cezara odnoszących się źródeł, z niezwykle samodzielnie obranym punktem naświetlenia i poważnym talentem literackim. Książka jest przesycona subiektywizmem autora, ale dalecy jesteśmy od poczytywania mu tego za złe. Jeżeli zdamy sobie sprawę z tego, że tematem książki jest nie tyle „boski Juliusz" ile „Juliusza droga do boskości" przyznamy, że subiektywizm autora jest zupełnie dostatecznie obiektywny. Cezar Bo-

cheńskiego jest równocześnie doskonale antyczny, a zarazem doskonale współczesny, Jest wszechczasowy i ogólno ludzki.

Cezar na krótko przed śmiercią i niebawem po śmierci został uznany za boga przez najwyższy w świecie śródziemnomorskim autorytet, jakim był Senat Rzymski. Lecz w pojęciu Cezara nie apoteoza była ostatecznym celem pragnień jego i dążeń. Celem, ku któremu szedł trwale, było osiągnięcie najwyższej władzy, która by mu pozwoliła przebudować Rzym i świat wedle własnych koncepcji. Apoteoza była tylko jednym z etapów na drodze do tego celu wiodącej, miała mu ułatwić dojście do mety, była poza tym ukłonem w stronę... republikańskiej opozycji.

Obywatel każdej z klasycznych republik śródziemnomorskich poczytywałby sobie za hańbę i poniżenie, gdyby miał się trwale poddawać władztwu współobywatela. Tyranobójstwo uważano za czyn z góry usprawiedliwiony, za święty obywatelski obowiązek.

Natomiast tenże sam człowiek starożytny uważał że może i powinien poddawać się bez szemrania władztwu boga. To nie mogło przynieść uszczerbku ani wolności obywatela, ani republikańskim przekonaniom. Jeżeli współobywatel osiągnął jedynowładztwo, jedyną pociechą dla rodaków było uznanie, że w tym współobywatelu tli się, a raczej płonie coś z boskiej istoty, to czemu Rzymianie nadawali nazwę *genius*.

Autor „Boskiego Juliusza" piętnuje na każdej niemal stronie polityczną amoralność Cezara. Zarzuty są słuszne. Macchiawellizm jest o wiele wieków starszy od Macchiawellego, a moralność polityczna różniła się zawsze od prywatnej. Miernikiem tej ostatniej są zasady, miernikiem tamtej celowość.

Stary Bülow (ojciec późniejszego kanclerza) zwykł był mawiać „Polityka nie jest nauką, ani też — niestety — gałęzią etyki. Polityka jest sztuką". Hr. Cavour powiedział: „Jakimi bylibyśmy łotrami, gdybyśmy dla siebie chcieli zrobić to co robimy dla ojczyzny". Marszałek Piłsudski wyraził tę samą myśl z żołnierską dosadnością: „Polityka to gra fałszywymi kartami".

Trudno orzec czy antyk żyje i za dni naszych, czy odwrotnie wiek XX żył już za antyku.

Na pochwałę Cezara powiedzieć należy, że przestrzega on ściśle granic między moralnością polityczną, a prywatną. Powtarzał często dwuwiersz Eurypidesa:

> „Bo gdybyś prawo miał zgwałcić, to jeno dla władzy królewskiej!
> We wszystkich mu innych przypadkach cześć boską wiernie zachowaj!" [1]

---

[1] Cytujemy Swetoniusza w przekładzie p. doc. G. Pliszczyńskiej.

Te zalecenia stosował w stosunkach z ludźmi. Był wiernym przyjacielem, świadczył usług więcej niż ich doznawał, dotrzymywał obietnic, a nawet ponad obietnice, każdemu okazywał uprzejmość, dla swych przyjaciółek bywał po królewsku hojny i choć trudno mówić o jego wierności, bywał w miłości stały. Serwilia po latach dostała perłę wartości sześciu milionów, do tego doszły i dobra ziemskie.

Innym był Cezar dopiero gdy przyszło mu „działać dla władzy królewskiej". Wtedy kierował się jedynie celowością poczynań. By postąpić o krok naprzód na drodze do „boskości" równał z ziemią miasta, wycinał w pień lub zaprzedawał w niewolę całe plemiona. Czynił to bez nienawiści, jedynie dlatego, że mu tak z rachunku przeprowadzonego na zimno wypadło. Namiętności nie ponosiły go. (Począł im ulegać dopiero na parę miesięcy przed śmiercią, gdy zdrowie przestało mu dopisywać). Skoro wróg nie mógł już być groźnym okrucieństwo ustępowało natychmiast, — bywało że przedwcześnie — słynnej „klemencji". Pokonani w wczorajszym boju szli chętnie pod jego sztandary, spośród nich czerpał najwierniejszych żołnierzy. Gallowie zapełnili jego legiony, wprowadził ich nawet do Senatu, nie sprawdzając nawet czy znają ulice do Kurii wiodące. Tak umiał budzić w ludziach strach, posłuch i miłość.

Cezar już od zarania młodości wytknął sobie swój cel ostateczny i ku niemu niezmiennie dążył. Apetyty jego nie rosły „w miarę jedzenia". To daje mu wyjątkowe miejsce w dziejach.

Od samego też początku uświadomił sobie środki niezbędne dla osiągnięcia celu, ustalił ich hierarchię i kolejność stosowania.

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że już przed narodzeniem się Cezara republikański ustrój Rzymu chorzał i gorzej niż chorzał. Stał się fikcją. Za republikańską fasadą kryła się pustka. Instytucja, która sterowała olbrzymim imperium — Senat — stała nad próżnią, bo nie miała oparcia w obyczajowości społeczeństwa. Zespół obywatelski był w dziewięćdziesięciu procentach politycznie bierny i obojętny; politycznie zaś aktywny odłam narodu przetrawiała korupcja, która bynajmniej nie ograniczała się do ulicznego motłochu. Reformy przeprowadzone żelazną ręką Sulli nie natchnęły treścią form już zamarłych, były anachronizmem nie dostosowanym do zmienionej psychiki nowych pokoleń. Epoka swobód obywatelskich i wolności takiej jak ją pojmował świat klasyczny przeżyła się. Trzeba było czegoś nowego, czegoś co by zapewniło rządom ciągłość, położyło kres wstrząsom wewnętrznym i ulicznej anarchii, wobec której bezsilnym był światowy Senat. Trzeba też było bodaj jako tako zabezpieczyć przed grabieżą rozliczne prowincje. Najszlachetniejsi synowie Rzymu zdawali sobie sprawę z ogromu zła, czuli że coś musi się zmienić, nie znajdywali jednak odpowiedzi na pytania „w jakim kierunku i jakimi sposobami". Nic dziwnego, bo ci najszlachetniejsi byli to wszystko ludzie przesiąknięci pełną

chwały tradycją Rzeczypospolitej, z wykształcenia prawnicy, przywiązani religijnie do form legalnych, wyznający filozofię stoicką nakazującą uprawiać przede wszystkim cnoty bierne...

Pierwszym, który spostrzegł wyraźnie potrzeby nadchodzącej epoki był... Katylina.

„Lud jest to ciało bez głowy. Tą głową będę ja". Te słowa zgubiły Katylinę, zgubiły też katylinaryzm, ale nie padły na opokę. Zapadły w duszę Cezara, który je miał w dwadzieścia lat później dosłownie prawie powtórzyć: „Rzeczpospolita jest niczym; pustym słowem bez treści. Ludzie winni za prawo uznać to co ja powiem". Te słowa zgubiły Cezara, ale zgubiły tylko śmiertelną jednostkę. Przeżył ją Cezaryzm odżywający w ciągu dziejów ilekroć układ stosunków stworzy przychylny dlań klimat.

Katylina zginął i pozostawił po sobie zbrodniczą pamięć, choć znalazł formułę do której miała należeć przyszłość. Zginął dlatego, że chciał z miejsca osiągnąć końcowy etap „drogi do boskości" niepomny, że między początkiem a kresem każdej drogi leżą niewymijalne etapy pośrednie. Padł może i dlatego, że zmiany zakrojone na miarę światową i mające przetrwać stulecia, chciał urzeczywistnić metodą bandycką. Cezar nie pójdzie drogą Katyliny. Jednym z najcenniejszych darów jaki otrzymał z rąk bogów, była zdolność wyciągania nauki z cudzych błędów i zgubnych doświadczeń. Był ponadto naturą zbyt dostojną i subtelną, by miał własną ręką chwytać żagiew podpalacza. Zaraz na wstępie swej kariery Cezar uświadomił sobie, że by osiągnąć swój cel musi wznieść się wysoko ponad poziom warstwy, do której sam należał; musi ponadto wyeliminować tych spośród rówieśników, którzy sami się ponad poziomy wznosili.

Zadanie było trudne, grupa ludzka, której dajemy nazwę rzymskiej *nobilitas* choć stała na próżni anachronicznego ustroju, liczyła zawsze w swoim gronie kilkunastu przynajmniej znakomitych mężów stanu i administratorów, a przede wszystkim zastęp doświadczonych wojowników, z których jeden jako wódz naczelny dowiódł swych uzdolnień.

Cezar musiał zatem uświadomić sobie jakim zespołem środków przyjdzie mu zawładnąć zanim będzie mógł uważać się za dziedzica Senatu i Ludu Rzymskiego.

Czynniki wiodące do celu przedstawiały się jak następuje: urok osobisty mogący oddziaływać nie tylko na jednostki, lecz i na masy tak cywilne tj. w ówczesnym Rzymie uliczne jak i żołnierskie. Obok uroku osobistego wielką w Rzymie pomocą bywał urok pochodzenia. Potrzebna była dalej wielka popularność wśród ludu, nie tylko chwilowa, lecz trwała, a więc możność stałego rozporządzania bardzo wielką ilością złota, sława wojenna działająca na wyobraźnię i gotowa na wszystko, bezwzględnie wierna i posłuszna wielka siła zbrojna. Każdy

z tych czynników był niezbędny, żaden jednak wzięty z osobna nie mógł wystarczyć. Wskazywały na to dowodnie wszystkie precedensy od czasu Grakchów począwszy.

Z tego zespołu niezbędnych czynników Cezar w swoich początkach rozporządzał jednym tylko: swoim osobistym urokiem. Miał on jednak niebezpieczną właściwość. Wywoływał reakcje skrajnie sobie przeciwne. U jednych — liczniejszych co prawda — uwielbienie — u drugich mniej licznych, lecz możniejszych, nieufność i nienawiść. Nie brakło też takich, którzy rychło przejrzeli zamiary Cezara i poczęli — co prawda przeważnie niezręcznie — piętrzyć mu przeszkody na „drodze do boskości".

Urok historycznego imienia był w oczach rzymskich plebejów potężną dźwignią. Cezar nie omieszkał tego wykorzystać. Lecz ród Juliuszów jakkolwiek patrycjuszowski i czcigodny miał przeszłość raczej bladą. Wprawdzie rodzony stryj Cezara — Lucjusz okazał się jako twórca ustawy o nadaniu Italikom praw obywatelskich mądrym mężem stanu, ale tej jego zasługi lepiej było ludowi w Rzymie nie przypominać. Italicy pozostali elementem politycznie biernym i mało przydatnym, a „Rzymianie z Rzymu" patrzyli z góry i z niechęcią na tych nowaków — „inkwilinów". By urokowi imienia dodać blasku, musiał Cezar sięgnąć nie tyle do historii, ile do legendy. Sięgnął też do niej oburącz i w górę i ku dołowi. W górę ku niebu, bo przypominał na każdym kroku, że pramatką Juliuszów była bogini Wenera; w dół bo również na każdym kroku przypominał ludowi największego z jego synów, a swego przyszywanego wuja pogromcę Cymbrów Mariusza. Później, gdy stworzył sobie własną legendę, Cezar przestał mówić o Mariuszu. Prababka Wenera natomiast doczekała się pięknej świątyni. Cezar pamiętał, że w duszy każdego człowieka kryje się jakaś struna mistyczna i umiał wywołać w niej odzew. O popularność u ludu zabiegał usilnie, przemyślnie i z powodzeniem. Zabiegał słowem, gestem i złotem; tym ostatnim coraz obficiej w miarę rosnących zasobów. Złoto podtrzymywało potrzebną popularność, ale samym tylko złotem nie można było jej kupić. Na pochwałę ludu rzymskiego należy powiedzieć, że w najgorszych nawet czasach nie był tak bezwzględnie sprzedajny, jak to się powszechnie głosi. Lud lubił i musiał przyjmować różne świadczenia za swoje oklaski i głosy; nie przyjmował ich jednak bez wyboru i od byle kogo — przynajmniej przy równych ofertach. By lud chętnie datek przyjął, trzeba było uprzednio zaskarbić sobie jego miłość. Krassus był nieskończenie bogatszy od młodego Cezara, lecz lud nie chciał przyjmować darów bezpośrednio z rąk Krassusa. Przyjmował z rąk Cezara pieniądze pożyczane od Krassusa.

By jednak wznieść się trwale ponad poziomy, trzeba było rozporządzać złotem w ilościach nieprzebranych. Wśród nobilów nie brakło

wielokrotnych milionerów, Rzymowi nie brakło też prowincji, z których można było czerpać. Słynny z bezinteresowości Cyceron zaoszczędził sobie na jednorocznym namiestnictwie dwa miliony.

Dla osiągnięcia celu, jaki sobie Cezar wytknął, nie wystarczały zasoby byle Luzytanii lub Illirii. Nie wyczerpanym źródłem okazała się dopiero podbita Galia, a było to jakieś pół moliona kilometrów kwadratowych. Skarby które Cezar w Galii zagrabił, lub innym zagrabić dopomógł pozwoliły mu „żywić wojnę wojną" i stworzyć sobie potężną, fanatycznie przywiązaną osobistą armię. Legioniści przez dziewięć lat toczonych w Galii bojów zapomnieli w końcu, że istnieje coś takiego jak Senat lub ustrój republikański, przestali też upatrywać wrogów w Gallach, którzy teraz zapełniali szeregi legionów. Dopiero po podboju Galii miał Cezar w ręku wszystkie czynniki potrzebne do przebycia „drogi do boskości". Dołączał się do nich jeszcze jeden czynnik potężny, choć niemierny. Zabór Galii był czymś znacznie większym niż np. zabór Syrii. Lud rzymski pamiętał, że Gallowie spalili swego czasu Miasto (*urbs*) i nadal choć już dawno nie było do strachu powodu — bał się gallijskiego najazdu. Cezar miał teraz własną legendę.

Mimo wszystko widział wciąż na swej drodze poważną, choć nienamacalną przeszkodę. Był nią urok jaki opromieniał instytucję Senatu. Z istnienia tej przeszkody zdawał sobie sprawę od dawna. Mówil mu o niej wrodzony zmysł rzeczywistości, pouczała też — bo Cezar był *litteris graecis instructus* — lektura największego z greckich teoretyków ustrojowych — Polibiusza, twórcy słynnej nauki o nieuniknionej cykliczności ustrojów. Nieubłaganemu prawidłu podlegać musiał i najdoskonalszy ze wszystkich, republikański ustrój Rzymu. Jedynowładztwo typu „cezarystycznego" nie może być owocem samorództwa; musi mieć matkę, a tą matką może być tylko anarchia.

W schyłkowej Republice, Senat, którego władzę popierały reformy sullańskie wciąż jeszcze przegradzał państwo od anarchii. Cezar więc świadomie i konsekwentnie pracował nad obaleniem władzy i uroku Senatu, nad rozpętaniem w państwie anarchii i to w jej najbrutalniejszej ulicznej postaci. I to mu się w dużej mierze udało, na tyle przynajmniej, że jedynym wyjściem z położenia bez wyjścia okazała się wojna domowa. Nawet po zwycięstwie nie zaniechał swej walki z Senatem, zmienił tylko jej sposoby. Obniżał jak mógł urok instytucji i społeczne stanowisko jej członków. Liczbę ich pomnożył prawie w trójnasób, a dobierał ich ze środowisk, które u ludu w Rzymie nie budziły zachwytu ni poważania. Lud w Rzymie podzielił natychmiast członków cezariańskiego Senatu na dwie grupy: na „nowych" będących przedmiotem pośmiewiska i na „starych", których uważał za jedynie prawdziwych. Z grona tych starych wyszli zabójcy Cezara...



Tytuł jaki p. Jacek Bocheński nadał swej pięknej książeczce nie wyraża pełnej jej treści. „Boski Juliusz" zapełnia trzy czwarte jej objętości, nie jest jednak jedynym jej bohaterem, może nie jest nawet postacią centralną. Bo książeczka jest jak gdyby „dwubiegunowa". Na jednym z biegunów stoi w promieniu silnego reflektora postać „boskiego Juliusza", na drugim bosa, pozbawiona wszelkiej ozdoby postać jego nieprzejednanego wroga Katona Młodszego. Postać ta w ówczesnym Rzymie anachroniczna, a w naszych czasach cokolwiek groteskowa. Nie mniej przeto jest to jedyny z przeciwników Cezara, nad którym pogromca wielkiego Pompejusza i zdobywca Galii nie odniósł ostatecznego zwycięstwa. Pokonywany przez dwadzieścia lat Katon skończył samobójstwem. Cezar czuł jednak, że samobójstwo Katona kładzie kres życiu tylko jednostki. Ale jak po Cezarze pozostało zjawisko dziejowe, któremu dajemy imię cezaryzm, tak i po Katonie pozostał idący również przez dzieje i lądy pierwiastek cezaryzmowi przeciwstawny, któremu nie nadano jeszcze imienia. Przeżyła Katona-śmiertelnika pamięć człowieka nie uznającego podwójnej moralności, nie kierującego się jedynie celowością, lecz przede wszystkim obowiązkiem, człowieka, który złamany przez silniejszego przeciwnika nie ugiął się, lecz przeniósł walkę na inną płaszczyznę, tam gdzie legiony nie mają przewagi. Bogowie mogli stanąć po stronie zwycięskich zastępów, lecz Katon nie zmienił stanowiska, Cezar byłby — tak przynajmniej twierdził — ułaskawił śmiertelnego Katona i przez to usunął go z widowni dziejów. Teraz przysłał mu wyzwanie nieprzejednany cień samobójcy. Cezar nie uląkł się walki, lecz po raz pierwszy w życiu nie zdołał znaleźć właściwej dla niej broni. Sięgnął po najgorszą, która nie mogła mu dać zwycięstwa. Począł w zagrobowego wroga godzić pamfletami. Było to trochę poniżające dla boskości. Lepiej było opłacić jakiegoś pismaka, o którego nie było w ówczesnym Rzymie trudno...

Na zakończenie maleńki szczegółik. Cezar w jednym ze swych pamfletów powiedział: że Katon sprawiwszy zmarłemu bratu pogrzeb przesypał popioły przez sito by sprawdzić, czy przypadkiem, nie znajdzie w nich złota. Cezar twierdził, że Katon postąpił tak przez chciwość. Tej przywary u Katona nie można by się doszukać. Natomiast jeżeli Katon postąpił jak twierdzi Cezar, postępek jego byłby w pełni „Katonowski". Prawo XII Tablic, do którego nikt już się nie stosował, ale które nigdy nie zostało zniesione, zabraniało grzebać z popiołami zmarłego wszelkiego złota z wyjątkiem złotych zębów i szczęk. Katon byl uosobnieniem legalizmu, w tym wypadku co prawda trochę makabrycznego, a trochę groteskowego, w każdym razie jednak starorzymskiego.

Stanisław Łoś

WŚRÓD KSIĄŻEK:

ISTOTA WIARY

„Istota wiary" to główny chyba przedmiot zainteresowań teologii ostatnich dziesięcioleci, obok eklezjologii, z którą jest zresztą związany. W „Znaku" były już nieraz omawiane i cytowane najbardziej znane ostatnio prace na ten temat (Jean Mouroux, *Je crois en Toi*, Jean Delenglade, *Le problème de Dieu*, Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri*, Edward O'Connor, *Faith in the Synoptic Gospels)*. Zjawiskiem wartym specjalnego odnotowania jest jednak to, że na współczesną katolicką refleksję o wierze wywierają wpływ dwa czynniki: pytania protestantyzmu i odkrycia oraz same kategorie myślenia socjologii i psychologii.

Znany katolicki teolog z Kolonii, kanonik Grosche, tak oto sformułował przed kilku laty pytania jakie stawia katolicyzmowi, *explicite* lub *implicite*, teologia protestancka: „Czy Bóg jest rzeczywiście Jedynym Panem w Kościele katolickim? Czy nieskończona różnica między stworzeniem a Stwórcą jest w nim dostatecznie respektowana? Czy wierzy się w nim naprawdę w jedyne pośrednictwo Chrystusa, a więc w ostateczną, decydującą skuteczność łaski? I czy doktryna i praktyka całego Kościoła katolickiego nie jest mimo wszystko nastawiona na zbawianie człowieka ludzkimi siłami? Czy „obietnica" nie jest wyparta i przesłonięta przez to co już osiągnięte, posiadane, czy *Ecclesia crucis* nie staje się czasem, w swej samoświadomości, „kościołem triumfującym" już tutaj? We wszystkich punktach kluczowych, jak rozumienie Kościoła, rozumienie wiary i uświęcenia, teologia protestancka wytacza więc doktrynie katolickiej ten sam zarzut: że jest ona i pozostaje, mimo wszelkich pięknych deklaracji, swoistym pelagianizmem. Zapewne: akcentuje stale nadprzyrodzoność w chrześcijaństwie. A przecie pozostaje wewnątrz pojęć, metod i ograniczeń racjonalizmu, ufnego we własne dokonania i zamkniętego we własnych narzędziach".

Teolog niemiecki przyznaje, że chociaż zasady doktryny katolickiej zawierają dostateczne odpowiedzi na wszystkie te zarzuty, to „katolicy zostali poniekąd zmuszeni do uczciwego zastanowienia się, czy te teoretyczne i mało na ogół akcentowane odpowiedzi mogą być dla protestantów przekonywające, w sytuacji, w której nie tylko w ludowych formach pobożności, ale też w wielu oficjalnych tekstach i fragmentach życia Kościoła trudno rzeczywiście doszukać się zasadniczej, naczelnej idei dogmatyki i liturgii: *Tu solus Dominus*".

„Zastanawianie się" pod tym właśnie kątem widzenia nad problemem wiary zaczęło się w katolicyzmie już dawno. Nazwiska, które nasuwają się tu przede wszystkim, to R. Guardini (prace o znaczeniu i roli

symboli, „znaków" w specyfice aktów poznania religijnego) i H. Newman, który wyeksponował na nowo zatarty nieco wówczas w katolicyzmie akt „zgody" czy „przyzwolenia" wiary, będący w człowieku dziełem łaski, „spotkaniem z Bogiem", jak to już wtedy określił angielski kardynał.

W ostatnich latach myśl katolicka poszła jak się wydaje jeszcze dalej w tym samym kierunku. Daje się to zauważyć nie tylko w specjalistycznych pracach teologicznych, zawsze ostrożnie wyważających swe akcenty i definicje, ale — bardziej jeszcze — w popularniejszej publicystyce, przeznaczonej dla elit świeckich i przez nie w dużej mierze inspirowanej. Oto pierwsze z brzegu określenia, jakie się w niej spotyka: wiara to „spotkanie osobiste"; „przystanie na wewnętrzne powołanie"; „zawierzenie Bogu"; „podjęcie ryzyka wyjścia Mu naprzeciw"; „nadzieja"; „akt zaufania do Kogoś a nie wierzenie w coś"; „przyzwolenie woli"; „podjęcie, z ufnością, pytania ostatecznego"...

Radykalne odrzucanie wszelkich czynników poza-religijnych w wierze, pojętej wyłącznie jako osobiste „doświadczenie" czy „zetknięcie", oraz bardzo protestancki odcień poznawczego pesymizmu, jaki charakteryzuje nieraz takie postawy, to orientacje, które skłaniać mogą do minimalizowania także religijnych „czynników pośrednich" między człowiekiem a jego Bogiem (znów podobnie jak to czynią protestanci). Takim pośrednim czynnikiem jest przede wszystkim Kościół w sensie Magisterium. Trudno więc dziwić się, że środowiska nawykłe do całkiem innego typu refleksji o wierze muszą być zaniepokojone implikacjami skrajnych postaw „teologii łaski" dla spoistości katolicyzmu. Ostrzegają też one coraz dobitniej, że „wiara nie jest krzykiem" i coraz energiczniej bronią bardziej pozytywnej i stabilnej „roli rozumu". Trudno ocenić, o ile ten niepokój jest uzasadniony rzeczywistymi poglądami czy intencjami we współczesnym katolicyzmie. W każdym jednak razie nie jest chyba przypadkiem (choć jest dowodem dużej powierzchowności ocen), że — jak notuje z rozbawieniem recenzent „Lumen Vitae" — pewien poważny, współczesny autor protestancki mógł napisać w książce o psychologii religii takie zdanie: „tylko jezuici (i bardzo nieliczni myśliciele katoliccy spoza ich grona) obstają jeszcze przy poglądzie, że istnienie Boga może być udowodnione logicznie i na tej podstawie przyjęte".

Interesującą formą przenikania „pytań protestanckich" do katolickiej problematyki teologicznej i pewnego warunkowania przez nie tej problematyki są bardzo liczne w ostatnim okresie wspólne dyskusje myślicieli obu wyznań na temat kluczowych zagadnień religii, między innymi właśnie zagadnienia wiary, oraz jeszcze chyba liczniejsze prace o protestantyzmie, które są życzliwie i pozytywnie omawiane w miesięcznikach katolickich. Dyskusje i prace tego typu pozwalają nie tylko

uchwycić lepiej zasadnicze różnice między głównymi dziś szkołami myśli chrześcijańskiej, ale też te orientacje, które są głęboko, zasadniczo wspólne.

Roland de P u r y, *Qu'est-ce que le protestantisme?* (Co to jest protestantyzm?) Paris, 1962, Librairie protestante.

Książek o protestantyzmie, których celem jest nie tyle apologetyka co wykład pozytywny, ukazało się ostatnio bardzo wiele. Recenzjonowana niedawno w „Znaku" praca McAfee Browna uważana jest za bardzo atrakcyjny model takiego wykładu historii, doktryny i organizacji ważniejszych kościołów oddzielonych. Wśród innych autorów podobnych prac cytuje się nieraz nazwiska takie jak W. Monod, A. N. Bertrand, A. Siegfried, M. Boegner, E. G. Lêonard, R. S. Stephan, P. Lestringant.

R. de Pury nie omawia historii, socjologii ani nawet doktryny protestantyzmu w sensie pełnego, uporządkowanego systemu twierdzeń. Książka jego jest raczej esejem o istocie „zreformowanego chrześcijaństwa", jest — przy całej swej ścisłości i erudycji — jego wizją osobistą. Protestantyzm jest w tej wizji przede wszystkim nigdy niezrealizowanym w pełni powołaniem. Treścią tego powołania jest „nieustające wzywanie całego Kościoła do dobrowolnego i czynnego podporządkowania się autorytetowi apostolskiemu, czyli świadectwu o Chrystusie jakie pozostawili nam kontynuatorzy proroków — apostołowie". Inaczej mówiąc, protestantyzm uważa za swe powołanie „wzywanie do akceptacji i realizowania Ewangelii". Katolicyzm musiałby tu tylko dodać: „**w tym** jej rozumieniu, które gwarantuje jako słuszne nieomylny autorytet Kościoła". Ale nawet ten niezmiernie zasadniczy punkt sporny przedstawia się w wizji protestanckiego autora inaczej i ciekawiej niż to sugerują schematyczne zestawienia „twierdzeń nieuzgodnionych". Wizja jego nie jest wcale tylko „religią Księgi" z dodatkiem zasady słynnej „swobody badania". Słowo Boga, w ujęciu Rolanda de Pury, „nie identyfikuje się bez reszty z księgą, która je zaświadcza, i protestantyzmowi grozi to przede wszystkim, że postulowana przezeń „swoboda" badania bywa właśnie niedość swobodna; bywa skrępowana niezdrową literalnością, niezdrowym formalizmem, który nie pozwala dotrzeć do serca Objawienia, do tego co jest nim naprawdę: do zdarzenia".

Stałe dążenie do „serca Objawienia" musi być też jednak dążeniem do jakiegoś bodaj minimum jedności doktrynalnej. Serce jest jedno. R. de Pury nie wymija tej prawdy. Wbrew większości utartych schematów myślenia, nie waha się nawet stwierdzić, że powołaniem protestantyzmu jest „nieustające dążenie do jedności dogmatycznej" o wiele ważniejszej niż jedność instytucjonalna, „która jest sprawą drugorzędną i która zawsze musi nosić znamiona nieuchronnego relatywizmu".

Jeden z recenzentów francuskich poświęcił wiele miejsca podkreśleniu zbieżności pomiędzy książką Ronalda de Pury a „Szkołą chrystianizmu" Kierkegaarda. Jest znamienne, że ten sam wpływ odnotowuje się dziś u wielu myślicieli katolickich. De Pury umieszcza rozdział o łasce przed rozdziałem o wierze. Najlepsze partie jego książki są poświęcone wyjaśnieniu, że protestanckie „usprawiedliwienie przez wiarę" nie jest niczym innym jak „usprawiedliwieniem przez samą tylko łaskę otrzymaną w darze wiary".

Inną wreszcie uderzającą cechą protestanckiego autora jest jego „otwartość", jego głęboka lojalność wobec katolicyzmu, obecna nawet w najżarliwszych „wyznaniach wiary" reformowanej. „Ale pamiętać trzeba zawsze, czytamy, że Reformacja zawdzięcza wszystko, wszystko absolutnie Kościołowi nazywanemu rzymskim, tak właśnie jak apostołowie zawdzięczają wszystko Izraelowi". Całą książkę zresztą cechuje duch otwartości, chciałoby się powiedzieć odważnego, wymagającego i zarazem pełnego ufności liberalizmu — słowo to jednak, na terenie katolickim ma zbyt wiele skojarzeń pejoratywnych, by określać nim to właśnie, co się wydaje słuszne i bliskie: odmowę zgody na ciasno pojęty klerykalizm, na wszelkie formy niemiłosiernych, niechrześcijańskich „chrześcijańskich gett", na pogańskie w swej istocie sakralizacje tego co nie-sakralne i nie-święte, i wreszcie na kompromisy ze środkami bogatymi. „Jest rzeczą o wiele bardziej niebezpieczną dla wiary być obowiązkową z jakichbądź poza-religijnych względów, niż być zakazaną", pisze Ronald de Pury.

Religious Experience and Truth (Doświadczenie religijne a prawda). Materiały konferencji Nowojorskiego Instytutu Filozofii. Redaktor: Sidney Hook. New York 1962, New York University Press.

Czwarty z kolei tom materiałów Instytutu zawiera referaty i wypowiedzi dyskusyjne z konferencji o problemach wiedzy religijnej, w której udział wzięli oprócz teologów i filozofów protestanckich także katolicy.

Część pierwsza konferencji poświęcona była dyskusji nad referatem znanego teologa protestanckiego P. Tillicha, na temat „Znaczenia i uzasadnienia symboli religijnych". Poglądy Tillicha, jakkolwiek dalekie od stanowiska katolickiego, wzbudzają ostatnio duże zainteresowanie wśród katolików amerykańskich, którzy widzą w nich czasem pewne analogie z własnym myśleniem o „znakach" liturgicznych. Ciekawa jest też niewątpliwie ewolucja protestanckiego symbolizmu od jego wersji bliskiej dość uproszczonym socjologizmom, w której zdarzenia biblijne były „mitami" identycznymi z mitologią innych kultur, lub nawet tylko „aktualizacjami mitów" jak sakramenty, do propozycji Tillicha, które przychylają się już niewątpliwie ku swoistej mistyce symbolu.

Symbole religijne, zdaniem protestanckiego teologa, różnią się tym od wszystkich innych, że są „reprezentatywne", a nie są tylko znakami, jak symbole w matematyce czy logice. Cechy symboli religijnych są następujące: 1) „wskazują" one na rzeczywistość „poza nimi samymi"; 2) „uczestniczą same w tej rzeczywistości"; 3) nie mogą być „dowolnie stwarzane", są bowiem wytworem głębokich sił religijnych; 4) symbole reprezentatywne „mają moc otwierania perspektywy duchowej odpowiadającej rzeczywistości ludzkiego ducha, która bez nich pozostałaby wymiarem zepchniętym w cień przez inne wymiary ducha i inne rzeczywistości".

Rzeczywistość, ku której „wskazują" symbole religijne, określa Tillich jako „samo bycie", jako „moc bycia", lub jako „ostateczną rzeczywistość" czy „Sprawę ostateczną". Definicje te, szczególnie ostatnia z nich, były krytykowane przez wielu uczestników konferencji jako „subiektywne" i nie gwarantujące dostatecznych kryteriów rozróżnienia religii od idolatrii. Wysuwano też zarzut, że nie można nawet wydać sądu o realności czy nierealności „Sprawy ostatecznej", ku której symbole „wskazują", lecz o której, jak twierdzi sam Tillich, nie sposób powiedzieć nic „nie-symbolicznego".

Dosłowne rozumienie prawdy zdarzeń biblijnych i znaków religijnych przesądziło, zdaniem protestanckiego teologa, o samobójstwie religii „historycznych", które podważane są coraz bardziej przez odkrycia a nawet same metody nauki współczesnej. I nic dziwnego, że tak się dzieje: „prawdziwość", której broniły, była bowiem właśnie rzędu „historycznego", należała, jak mówi Tillich, do „horyzontalnego" wymiaru rzeczywistości. Ten wymiar zaś jest jego zdaniem w ogóle i zasadniczo poza-religijny, w przeciwieństwie do „wymiaru w głąb" ludzkiego ducha, i musiał okazać się nie do utrzymania jako grunt prawdy religijnej.

Prawdziwość innego rzędu jednak, „symbol wskazujący ku" Sprawie ostatecznej, jest wciąż w bardzo dużej mierze ciemnością. Tillich zresztą nie neguje tego faktu, lecz się nim też nie zadowala. Drąży więc jak umie swój „wymiar w głąb", który musiał wprowadzić, przekreśliwszy raz wszelką historyczną, „horyzontalną" prawdziwość religii. „Tillich odrzuca absurd po to tylko, by wikłać się we wciąż nowe paradoksy", pisze jeden z jego krytyków. Ale inny dodaje lojalnie, że „ta desperacka niemal uczciwość i konsekwencja muszą budzić szacunek".

W części drugiej konferencji H. Richard Niebuhr przedstawił dystynkcje semantyczne różnych znaczeń słowa „wiara". Może to więc być „zaufanie do wiarygodności jakiegoś twierdzenia", albo też „bezpośrednie przyswojenie sobie jakiejś prawdy, które angażuje inne funkcje osobowości niż zmysły czy refleksja epistemologiczna". Funkcje takie, to na przykład „wiedza serca" czy „poczucie zasadniczej, absolutnej zależności" czy „intuicje moralne". Jako najwłaściwsze znaczenie słowa

wiara Richard Niebuhr zaproponował więc „zaufanie", a stan wiary zdefiniował jako „podwójną wierność" wobec własnej ufności i wobec przedmiotu, który ją wzbudził.

W dyskusji, ks. Gustawe Weigel, S. J., znany teolog katolicki, stwierdził, że „rozumienie wiary jako zaufania raczej niż jako wierzenia stanowi jeden z zasadniczych nurtów myśli chrześcijańskiej". Inni uczestnicy konferencji byli jednak bardziej krytyczni, wysuwając przede wszystkim zarzut, że definicja Richarda Niebuhra „zaciemnia wartość intelektualną wiary religijnej".

W części trzeciej konferencji Paul Ziff przedstawił esej pod tytułem „Bóg istnieje". Dyskusja stanowiła przegląd wszystkich głównych stanowisk filozoficznych na temat dopuszczalności i sprawdzalności tego twierdzenia. Charakterystyczną cechą wypowiedzi, nawet tych, które reprezentowały najdalej idący agnostycyzm, było głębokie i pełne troski zrozumienie faktu, że odróżnienie prawdy od fałszu w życiu religijnym człowieka nie jest ani problemem „akademickim" ani nawet wyłącznie religijnym czy filozoficznym, ale też czysto humanistycznym. Siła, która inspirowała wspaniałe wzloty miłości i sprawiedliwości, a jednocześnie zdolna była inspirować nienawiść, fanatyzm, okrucieństwo nie może bowiem być zbagatelizowana nawet przez myśliciela, który uważałby ją wyłącznie za wytwór instynktów społecznych ludzkości. Nawet taki myśliciel musi więc, choćby we własnych kategoriach, starać się rozpoznać co jest „prawdą" tego instynktu a co jest w nim wynaturzeniem, zwichnięciem.

Recherches et Débats du Centre des Intellectuels Français, Sociologie et Religion (Badania i Dyskusje Ośrodka Intelektualistów Francuskich: Socjologia a religia) Cahier 25, Paris 1958, Librairie Arthème Fayard.

Wiarę rozumieć można jako sam akt uwierzenia, czy — jak się dziś chętniej mówi — „przystania" albo „nawrócenia", lub też jako „życie": pewien zespół zachowań inspirowanych przez wiarę i z nią związanych. Oba te rozumienia, a już szczególnie drugie, muszą dziś w coraz większej mierze uwzględniać to, co ma do powiedzenia socjologia i psychologia religii. „Uwzględniać" jednak można w sposób dwojaki: defensywny lub pozytywny. Postawa defensywna akcentuje przede wszystkim zasadniczą „odmienność porządków", transcendentność światła łaski, i broni się przed zbyt głębokim wtargnięciem laickich nauk o człowieku na teren aktu czy życia wiary. W swych formach skrajnych bywa nawet postawą całkiem wobec tych nauk zamkniętą, czy agresywną w sensie przypisywania im roli głównej w procesie dechrystianizacji. Trudno nie widzieć, że istnieją pewne przesłanki dla takiego stanowiska. Wkroczenie nauk i metod empirycznych na grunt samych już przeżyć i praktyk religijnych musi zmodyfikować nasz sposób myślenia o tych przeżyciach i praktykach. Dla mentalności, która zwykła łączyć

religię z jednym tylko określonym typem refleksji o niej, modyfikacja taka jest zabiegiem bardzo trudnym, bolesnym, nieraz niewykonalnym. Nic dziwnego, że przedstawia się często jako niebezpieczeństwo „końca wiary", „stłumaczenia jej" do cna, bez reszty.

Postawa pozytywna wobec socjologii i psychologii, ta która pragnie nie tylko wykorzystywać w praktyce duszpasterskiej ich zdobycze, ale nawet włączyć ich kategorie do teologii, do samego „intellectus fidei", tak jak niegdyś włączył inne, również obce chrześcijaństwu kategorie św. Tomasz, jest postawą bez wątpienia odważniejszą. Jej przedstawiciele sądzą, że stłumaczyć (*to explain away*) bez „cudownej" reszty można istotnie bardzo wiele mechanizmów tego, co stworzone. Znacznie więcej niż dotąd sądzono. I że to nie grozi w żadnym sensie „stłumaczeniem bez reszty" — Stwórcy. Chociaż grozi bez wątpienia wielu zakorzenionym poglądom na sposoby Jego działania w świecie, przede wszystkim poglądowi, jakobyśmy te sposoby na wylot znali.

Ponieważ spór o defensywną lub pozytywną postawę wobec „najmłodszych nauk o człowieku" znów ostatnio przybrał na sile, nie od rzeczy będzie może zasygnalizować tu książkę sprzed kilku już lat, która stanowi próbę dopracowania się konsekwentnego, pryncypialnego stanowiska wobec problemu — „zjawisko religijne jako przedmiot socjologii i psychosocjologii a religia".

Eseje zawarte w dwudziestym piątym tomie „Badań i Dyskusji"ześrodkowane są wokół problemu, który, zdaniem autorów, stanowi źródło obecnego kryzysu socjologii w ogóle, a zarazem jeden z powodów nieufności do niej w wielu jeszcze środowiskach katolickich. Chodzi o to, że po okresie „imperialistycznym" Comte'a oraz (w innym już sensie) Durkheima, kiedy to socjologia chciała być „nauką nauk" czy bezmała „wielką metafizyką", nastąpiła obecnie reakcja, równie skrajna. Ponieważ „socjologizm" ze swą pretensją do wyjaśniania wszystkiego bez wyjątku w człowieku i wokół niego mechanizmami zbiorowości, ze swą niechęcią i podejrzliwością dla wszystkiego co subiektywne (a więc „anarchiczne"), ze swą mistyką „zbawienia" przez "świadomość kolektywną", okazał się złą, ciasną filozofią, przedwczesną syntezą, istnieją obecnie tendencje do odżegnywania się od wszelkiego „filozofowania" w ogóle, od wszelkich syntez, tak dalece, że myśl socjologiczna zdaje się przechodzić z kolei „odchylenie analityczne". Zbyt wyłączne ograniczanie się do statystycznego opisu wąskich fragmentów rzeczywistości musi jednak prowadzić na długą metę do wyjałowienia socjologii i sprowadzenia jej do rzędu co najwyżej techniki pomocniczej innych dyscyplin. Nie zapobiega też ono w gruncie rzeczy pewnemu, nie zamierzonemu tym razem przez badaczy, socjologizmowi: wiedza o człowieku, która nie stawia sobie nigdy nawet pytania o głębszy sens jego społecznej egzystencji, o relację, w ludzkim życiu, zachowaniach i war-

tościach kultury i natury, lecz która publikuje stale i szeroko swe wyniki, taka wiedza musi kształtować powszechną świadomość wyłącznie po liniach ciasnego, mechanistycznego socjologizmu, nawet jeśli nie leży to w jego intencjach.

Każda z wypowiedzi o „socjologii i religii" stanowi propozycję wyjścia z tego obiektywnego impasu, postawioną z jakiejś określonej perspektywy: ogólno-humanistycznej (Gabriel Le Bras), duszpasterskiej (ks. Fernand Boulard), teoriopoznawczej (J. Folliet), fenomenologicznej (ks. J. M. Jammes), teologicznej (ks. M. D. Chénu). Nie sposób streszczać tu dokładnie wszystkich tych refleksji i zresztą było by szkoda; nazwiska znakomitych socjologów, którzy są ich autorami, mówią same za siebie, jak bardzo te materiały warte są poznania z pierwszej ręki. Zasygnalizować więc można co najwyżej myśl przewodnią niektórych prac.

Profesor Le Bras widzi przyszłość socjologii w jej coraz bardziej twórczym i świadomym „otwarciu" na inne dyscypliny, szczególnie na historię i psychologię, ale także na teologię, literaturę i prawo kanoniczne. Bliższa współpraca z myślą i historią tych ostatnich musi oczywiście przesunąć nieco krąg absolutu w naszym myśleniu o wierze, co nie znaczy wcale, że naruszy granice „porządków". Przeciwnie, granice te staną się bardziej ewidentne w naukowej praktyce niż były w dyskusjach teoretycznych. „Czyż jakikolwiek aktywny socjolog religii czułby się w prawie oceniać atrybuty Boga, rytuał chrztu albo dyscyplinę kościelną? Jest oczywiste, że nie to będzie przedmiotem jego dociekliwości, tylko stosunki między przedstawieniami Boga, kultem, formami i obyczajowością instytucji religijnych, a życiem i strukturą społeczności, które przyjmują lub odrzucają to wszystko".

Gabriel Le Bras jednak nie próbuje zamazać „specyfiki przedmiotu", jaka występować musi, gdy przedmiotem tym jest religia a jego badaczem człowiek wierzący. Jest nawet uderzające jak jasno i jednoznacznie stawia tu sprawę ten wybitny, ceniony powszechnie socjolog. Stwierdza on otwarcie, że przynależność osobista do wspólnoty religijnej, którą się bada, stwarza, obok pewnych ułatwień, niewątpliwe ograniczenia, i to bez względu na to, jaka by była ta wspólnota. „Czyż można oczekiwać, czytamy, by Muzułmanin przedstawiał Koran jako prosty produkt społeczny i aby opisywał całkiem na zimno schorzenia Islamu? Czy można — nie popadając w absurd — wierzyć w Objawienie boskie i jednocześnie interpretować jego wyraz jako wydzielinę zbiorowej świadomości? Postawa badacza, który wyznaje jakąś religię, jest w niektórych punktach podporządkowana jego wierze i jego dyscyplinie i byłoby pożądane, aby wszyscy członkowie kościołów i sekt, a także ideologicznych stronnictw i partii uczynili wreszcie otwarcie to wyznanie... Powinno ono być zresztą samo przez się zrozumiałe

szczególnie przez socjologa, który wie, że uprawiamy wszyscy nasze dyscypliny naukowe jako ludzie, a więc z całym bagażem ludzkim; z bagażem wierzeń i niewierzeń, przesądów i dążeń, obsesji i zahamowań, których nie jesteśmy nawet nigdy w pełni świadomi. Dobrowolny szacunek dla tego co sakralne, do jakiego poczuwają się uczeni wszelkich wyznań, nie tylko pozwala im być w zgodzie z sobą i między sobą, ale też żywić nadzieję, że dzięki swym badaniom zdołają wyłuskać i wyróżnić cechy najautentyczniejsze, i „wartości pierwsze" swojej religii.

Rozważając często stawiane pytanie czy socjologia, przez swe bezlitosne analizy, nie neguje, nie unicestwia wszelkich właśnie autentycznych" cech religii, jej wartości „pierwszych", a więc do niczego już niesprawdzalnych, ks. J. M. Jammes stawia tezę, że przeciwnie, daje ona nowe sposoby lepszego ich poznania. „Socjologia, czytamy, jest nauką laicką, opisową i analityczną. Otrzymuje ona od teologów wartości i wierzenia, które bada i które przedstawia, lecz których nie sądzi. Raczej interesuje się konkretnymi „kanałami", przez które docierają do człowieka wartości takie jak łaska, wspólnota wiernych, zjednoczenie mistyczne... Jest oczywiste, że to co nadprzyrodzone nie może samo w sobie być zmierzone i wycenione, ale jego skutki są i muszą być widoczne a więc są obserwowalne i jest przeto zadaniem socjologów odkrywać je, przedstawiać i porównywać".

J. M. Jammes nie przeczy, że socjologiczny opis „kanałów" działania nadprzyrodzonej wiary modyfikuje w pewnej mierze nasz obraz wiary w ogóle. Uważa jednak, że jest to modyfikacja poprawna, twórcza właśnie z punktu widzenia religijnego. „Socjologia, twierdzi Louis Wirth, mówi nam te prawdy o człowieku, które wynikają z faktu, że żyje on wszędzie życiem grupy". Otóż religia, jak wielokrotnie podkreśla J. M. Jammes, jest właśnie faktem grupowym, kolektywnym. „Religia nie jest tylko stosunkiem osobistym człowieka do Boga, czytamy, lecz jest także *przedsięwzięciem prowadzonym wspólnie* przez istoty ludzkie i zinstytucjonalizowanym na przestrzeni wieków".

Wiara jest więc w oczach rosnącej liczby socjologów katolickich „doświadczeniem zbiorowym" nie tylko w sensie jakiegoś jej jednego, i mało istotnego aspektu, ale w sensie pryncypialnym, religijnym. Konsekwencjom takiego stanowiska dla teologii i jego twórczym korelacjom z tradycyjną myślą chrześcijańską poświęcony jest niezmiernie interesujący esej M. D. Chénu, pt. „Socjologia poznania a teologia wiary".

U korzeni wszystkich szczegółowych problemów stosunku religii do socjologii leży, zdaniem ks. Chénu, pytanie czy traktować należy tę ostatnią tylko jako rodzaj wiedzy pomocniczej przydatnej doraźnie w dziedzinach praktycznych, czy też trzeba posunąć się dalej: do uznania intelektualnej wartości kategorii socjologicznych dla samej już teologii wiary.

„Uważam, pisze znakomity teolog francuski, że socjologię poznania a szczególnie poznania religijnego włączyć należy do aparatu dyscyplin racjonalnych, jakimi posługuje się teologia w celu lepszego zrozumienia wiary. Uważam, że takie włączenie nie tylko udoskonali empiryczne obserwacje duszpasterza czy wiernych, co przyda się w ich pracy apostolskiej, ale stanowić też będzie konstruktywną doktrynalnie operację poznawczą teologii, operację spekulatywnego i praktycznego „poznania w świetle wiary".

Socjologiczna „operacja poznawcza" teologii będzie miała dwa przedmioty: przede wszystkim sam akt „zgody wiary" i po drugie wszystko co się w „wierze" zawiera; oryginalne teksty Słowa Boga (istnieje socjologia Słowa Boga w Piśmie Świętym, tak jak istnieje gramatyka Pisma Świętego), orzeczenia dogmatyczne, prawdy przekazywane w popularnym nauczaniu, mniej lub bardziej zgodnym z Magisterium Kościoła i z powszechną wiarą wiernych, a także różnorodny wyraz, jaki znajdują prawdy wiary w systemach teologicznych, w nurtach życia duchowego i w pobożnych praktykach.

Socjologia i psychosocjologia, których przedmiotem są zachowania zbiorowe i uwarunkowania jednostki tymi zachowaniami, są, zdaniem M. D. Chénu, w jakiś głęboki sposób kongenialne z katolicyzmem; czyż katolicyzm nie głosi, że wiara nie może być prawdziwa i nie może być usprawiedliwiająca inaczej, niż w zgodzie i przez zgodę z Kościołem, czyli właśnie ze wspólnotą, ze zbiorowością? „Ten prymat wspólnoty w przekazie i orzekanie wiary, czytamy, każe teologii wiary, jeśli ma ona być rzeczywiście pełną teologią, zwrócić się ku poznaniu zbiorowych zachowań człowieka w jego przyzwoleniach i przynależnościach, szczególnie właśnie w jego „przystaniach" i „zgodach" religijnych. Mówiąc językiem socjologów, zjawiska religijne, mimo niepowtarzalnie wewnętrznego charakteru „światła wiary", są najpierw faktami społecznymi i to nie tylko przez konformizm psychologiczny w stosunku do danej ortodoksji czy kultu, ale już w samym sercu religijnej „zgody". Tu zresztą właśnie, mówiąc z kolei językiem teologicznym, leży tajemnica Kościoła, który jest jednym Ciałem Chrystusa, ożywionym przez jednego Ducha. Kategorie współczesnej psychologii, fenomenologii i filozofii wspólnoty mogą być niezmiernie cenne dla lepszego poznania w świetle wiary dogmatu świętych obcowania".

M. D. Chénu zdaje sobie sprawę z oporów, na jakie natrafić musi jego propozycja włączenia kategorii socjologicznych w „aparaturę poznawczą" teologii wiary. Stara się też odpierać z góry ewentualne ataki. „Teologowie średniowieczni, pisze, czynili wszak użytek z logicznych, epistemologicznych, metafizycznych i psychologicznych kategorii Arystotelesa, którego koncepcja człowieka i społeczeństwa była zasadniczo różna od chrześcijańskiej. Podobnie owocne będzie dla teologów XX w. uczynienie użytku z kategorii współczesnej socjologii. Teologowie ci

stoją oczywiście wobec problemu, który znali też ich średniowieczni poprzednicy i który także wówczas powodował ostre spory. I w średniowieczu bowiem odczuwano żywo niebezpieczeństwo „zredukowania" tajemnicy wiary do jednego, określonego typu ludzkiego poznania. Obawiano się, że obiektywna i subiektywna transcendencja wiary zatraci się w czysto racjonalnej i naturalnej metodzie intelektualnej. Ówczesne władze kościelne, na przykład Grzegorz IX, wyrażały też duże zaniepokojenie sukcesami młodego arystotelizmu na uniwersytecie paryskim i karciły teologów, którzy próbowali, ich zdaniem, sprowadzać Słowo Boga do ludzkich systemów, reguł i języka, do kategorii świeckich dyscyplin. „Nie ważmy się przekraczać progu tajemnicy", ostrzegano. Już w poprzednim stuleciu racjonalizm Abelarda gorszył głęboko św. Bernarda. A niedługo św. Bonawentura miał zarzucić św. Tomaszowi z Akwinu, że do czystego wina Słowa Boga wmieszał wodę ludzkiego rozumu. Dziś powiedzielibyśmy (i rzeczywiście często się mówi), że „powinien był się ograniczyć do racji i motywacji nadprzyrodzonych". Ale św. Tomasz odpowiedział: wino wiary jest tak mocne, że doskonale wchłania moje racje i jak w Kanie przekształca wodę w wino dobre".

Istnieje jak widzimy ciekawa dialektyka tendencji we współczesnej katolickiej myśli o wierze. Wyraźny jest bardzo silny zwrot w kierunku „uszanowania progu tajemnicy", zwrot czy nawet bunt przeciw sprowadzaniu „spotkania z Bogiem" do racjonalnej akceptacji racjonalnego systemu twierdzeń spekulatywnych. Akt wiary, a także w dużej mierze życie wiarą, to w tej perspektywie sprawy niepodzielne, niekomunikatywnie osobiste i wszystko niemal, co można o nich powiedzieć, jest „poza-religijne" — więc nieistotne a nawet jakby głęboko niewłaściwe, niestosowne... A jednocześnie, równolegle narasta tendencja druga, ta która — jak kiedyś św. Tomasz — walczy o miejsce racjonalizmu w teologii, chociaż chodzi tym razem o inny już racjonalizm: nie spekulatywny a empiryczny. Co więcej, ta tendencja idzie nie tylko wbrew „kultowi tajemnicy" (domagając się właśnie dalszego zwężania kręgu tego co niesprawdzalne, co „cudowne"), ale idzie też przeciw akcentom indywidualistycznym w pojmowaniu religii. Obrona socjologii, a także obrona historycznego, „zdarzeniowego" obrazu Objawienia łączy się niemal z reguły z eksponowaniem głęboko wspólnotowego charakteru wiary i przeżycia religijnego w ogóle, eksponując raczej dogmat świętego obcowania i dzieje zbawienia „rodzaju" niż „spotkania intersubiektywne" i „dzieje duszy". Być może gdzieś między tymi dwoma biegunami jest punkt równowagi współczesnej teologii wiary i łaski. W obecnym momencie jednak jest on jeszcze trudny do dostrzeżenia.

mg

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

TOMASZ Z AKWINU i TOMASZ MORE

Pisanie książek tak zwanych popularno-naukowych należy do zadań najtrudniejszych. Niejednokrotnie zwracano uwagę, iż aby praca tego rodzaju mogła się udać i przyniosła spodziewany pożytek, autor jej musi być znakomitym znawcą przedmiotu, o którym pisze. Znaczy to, że musi orientować się doskonale w problematyce, o której traktuje, że umie pokazać najbardziej „czułe" i węzłowe punkty tej problematyki, że potrafi zdać sprawę z kontrowersji, jakie ewentualnie na jej temat się toczą, tudzież przytoczyć własne racje na korzyść takiej czy innej interpretacji. Toteż nic dziwnego, że najlepszymi popularyzatorami wiedzy są uczeni najwybitniejsi, sami pracujący twórczo w danych dziedzinach. Prócz ogromu własnej uczoności, własnych doświadczeń — sukcesów i zawodów, potrafią oni zwykle przekazać jeszcze coś bardziej osobistego: emocjonalne zaangażowanie w uprawianą dziedzinę nauki, miłość do przedmiotu, którego badaniu poświęcili długie lata swego życia. Jeśli *Ewolucja fizyki* Einsteina — Infelda uchodzi za klasyczne, szczytowe osiągnięcie popularyzacyjne w dziedzinie fizyki w skali światowej, to nie tylko dlatego, że jej autorzy są najznakomitszymi znawcami przedmiotu, ale i dlatego, że przedmiot ten „lubili", ba, kochali, że widzieli w nim wartości także emocjonalne, jakich nigdzie indziej nie byliby już w stanie znaleźć.

Wszystkie te uwagi odnoszą się oczywiście nie tylko do popularyzacji nauk szczegółowych, ale do popularyzacji w ogóle, w tym także filozofii. Być może zresztą do tej ostatniej odnoszą się w jeszcze wyższym stopniu. Niektóre systemy filozoficzne są niesłychanie rozbudowane i niezwykle trudne. By napisać o nich zrozumiale, trzeba wielu lat studiów na zorientowanie się, które z ich członów są podstawowe i bardziej istotne niż inne, od jakich tez, czasem nawet niewyeksponowanych wyraźnie, zależy całość systemu, na czym polega jego ewentualna słabość itd. Stało się zaś tak, że prawie każdy system filozoficzny „obrósł" w ciągu lat czy nawet wieków w mniejszą lub większą literaturę „opracowującą", interpretującą, naświetlającą... W niej też trzeba się jakoś zorientować, ukazać interpretacje słuszniejsze i napiętnować fałszywe, by w rezultacie zrekonstruować i ukazać obraz systemu możliwie najbardziej wiernie, zgodnie z tym, co w nim naprawdę się zawiera. Dopiero na gruncie tego rodzaju rekonstrukcji można przystąpić do jego krytyki, stawiać zarzuty dotyczące takich czy innych założeń, sposobów argumentacji, wniosków. Wydaje się jednak, że nawet przy najbardziej krytycznym podejściu trzeba jakoś „lubić"

to, o czym się pisze, trzeba umieć dostrzec wartość analizowanej doktryny, choćby nawet z takich czy innych względów odrzucało się ją całkowicie lub częściowo. Inaczej powstać musi twór schematyczny, pełen krytyk „na wyrost" i „za wszelką cenę", jednym słowem — twór nieprzekonywający.

Tak się niestety stało z książeczką Józefa Borgosza pt. *Tomasz z Akwinu*[1]. Autor nie lubi Tomasza i tomizmu. Ale to w końcu nie musi przesądzać jeszcze o wartości książki; ostatecznie ten moment „lubienia", o którym pisałem przed chwilą, stanowi czynnik pomagający w pracy, lecz nie jest przecież konieczny. Można pisać prawdziwe rzeczy o Platonie nie lubiąc Platona. Gorzej, że autor Tomasza nie zna.

Przede wszystkim nie zna Autor współczesnego stanu badań nad Tomaszem. Doktrynę tomistyczną przedstawił tak, jakby stanowiła jednoznacznie uzgodniony, niezmienny kanon, na tle którego nie pojawiły się żadne dyskusje, żadne kontrowersje. O różnych interpretacjach omawianej filozofii nawet nie wspomina. Nie jest to spowodowane chęcią oderwania się od wszelkiej interpretacji, założeniem „powrotu do źródeł", by w oparciu o samodzielne przemyślenie tekstów podać możliwie najbardziej autentycznego Tomasza krytyce z marksistowskiego punktu widzenia: Borgosz bowiem cytuje teksty nader skąpo, a całość wywodów nie pozostawia cienia wątpliwości, że wiedza Autora czerpana jest przede wszystkim z drugiej ręki. Niestety, opracowania, które wybrał, nie są ani najnowsze ani najlepsze, należą zaś do tego „ortodoksyjnego" nurtu, od którego większość czołowych tomistów dawno odeszła, choć oczywiście zostali przy nim epigoni. I znowu: Autorowi wolno było, rzecz jasna, oprzeć się na tradycyjnych, przestarzałych opracowaniach filozofii Tomasza. Ale w imię uczciwości naukowej powinien był przynajmniej napomknąć, że istnieją interpretacje inne. *L'être et l'essence* Gilsona, choć zacytowane w bibliografii, nie wpłynęło w najmniejszym nawet stopniu na treść książeczki. W każdym razie bez porównania mniej niż umieszczona z tym w jednym szeregu *Filozofia wieczysta w zarysie* ks. Kwiatkowskiego. *Sapienti sat.*

Toteż nic dziwnego, że obraz filozofii św. Tomasza jest u Borgosza statyczny, bezkonfliktowy, martwy. Autor nie umiał ukazać ewolucji poglądów Tomasza na niektóre choćby sprawy (wiadomo na przykład, jak ewoluował stosunek Tomasza do neoplatońskiej tradycji w teologii chrześcijańskiej, a także jak zmieniało się jego nastawienie do poszczególnych komentatorów arabskich Arystotelesa, zwłaszcza Awerroesa i Awicenny, co widoczne jest m. in. w dwóch redakcjach dowodu *ex motu* na istnienie Boga), nigdzie — chociażby dla przykładu — nie zrekonstruował sposobu jego żywej argumentacji, widocznej zwłaszcza

[1] Józef Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1962 (seria „Myśli i ludzie"), s. 188+4 nlb., zł 15.

w tzw. „odpowiedziach na zarzuty", wreszcie nie potrafił też wydobyć tych rysów, które świadczą o swoistości i oryginalności jego systemu. Ta ostatnia sprawa potraktowana jest w omawianej książeczce w sposób dziewiętnastowieczny i beztrosko uproszczony: cała „zasługa" Tomasza sprowadza się do „uchrześcijanienia" filozofii Arystotelesa, co z kolei nie dokonało się zresztą z jego własnej inicjatywy, z jego własnej pasji poszukiwania prawdy, lecz na wyraźne zlecenie kurii rzymskiej. Jakkolwiek nikt nie może zaprzeczyć, że Tomasz istotnie był inspirowany przez swe władze zwierzchnie do podjęcia badań nad Arystotelesem, to jednak mimo wszystko wydaje się, iż Autor zbytnio wierzy w skuteczność nakazów administracyjnych dla powstawania i rozwoju systemów filozoficznych... Zresztą, dla każdego sumiennego, a przynajmniej nieuprzedzonego badacza musi stać się oczywiste, iż system filozoficzny Tomasza jest zbyt spoisty i koherentny, by mógł funkcjonować wyłącznie jako zlepek motywów arystotelesowskich i tradycyjnych, przedtomaszowych rozwiązań filozofii chrześcijańskiej. Rzecz natomiast w tym, by umieć dotrzeć do tego, co jest istotnym czynnikiem warunkującym tę spoistość, innymi słowy, do tego co sprawia, że system Tomasza jest mimo wszystko systemem oryginalnym, różnym zarówno od wszelkiego rodzaju „arystotelizmów", jak i od innych systemów wyrosłych w tradycji chrześcijańskiej. A dodajmy, że niektóre jego rozwiązania (jak choćby koncepcja jedności formy substancjalnej w człowieku) pozostawały w ostrym konflikcie z poglądami, uznanymi poprzednio za ortodoksyjnie chrześcijańskie.

Przejdźmy do szczegółów. Po przedstawieniu „społecznych i ideologicznych przesłanek narodzin filozofii Tomasza z Akwinu" (w rozdziale pod tym tytułem znajdujemy interesujące wiadomości dotyczące często pomijanych w innych opracowaniach społeczno-ekonomicznych czynników recepcji Arystotelesa na Zachodzie) i „życia i dzieła" św. Tomasza, Autor przechodzi do pierwszego z analizowanych problemów systematycznych, mianowicie stosunku teologii do filozofii („Teologia i nauka"). Rozdział zaczyna się od przedstawienia czterech panujących w średniowieczu poglądów w tej sprawie. Już tu niestety zawarte jest poważne pominięcie: Autor nie wspomina zupełnie ani o Wiktorynach ani o św. Anzelmie z Canterbury, którego koncepcja w tej sprawie (*fides quaerens intellectum*) jest przecież logicznie najbliższa stanowisku Tomasza.

Mówiąc o recepcji arystotelesowskiej koncepcji nauki do potrzeb teologii, Borgosz zarzuca Tomaszowi, że „steologizował" arystotelesowskie pojęcie *sophia*, więcej, że utożsamił ją w praktyce z teologią (s. 32). Wydaje się jednak, że pojęcie *sophia* resp. *sapientia*, ma u Tomasza po prostu różne, choć być może analogiczne znaczenia (sprawa ta musiałaby być przebadana i wykazana na podstawie analizy odpowiednich tekstów, czego oczywiście Borgosz nie robi), wobec czego nazwanie

teologii *maxime sapientia* nie przekreśla innych, ściślej filozoficznych znaczeń tego terminu, tak jak fakt uznania teologii za naukę (*scientia*) nie wyklucza naukowości pozostałych nauk.

Borgosz utrzymuje dalej, wbrew bodaj wszystkim dotychczasowym badaczom, że Tomasz naprawdę nie oddziela nauki od teologii, w takim bowiem wypadku musiałby stanąć na stanowisku dwóch prawd (s. 33). Okazuje się jednak, że Autor przez „oddzielenie" nie rozumie niezależności metodologicznej, wzajemnej niezawisłości punktów wyjścia i sposobów argumentacji, lecz przeciwieństwo prawda — fałsz. Oczywiście, w aspekcie prawdziwości teologia i nauka nie są dla Tomasza „oddzielone" (czy „rozdzielone"): prawda jest dla niego tylko jedna, chociaż do jej odkrycia prowadzą różne drogi i choć nie wszystkie z tych dróg odkrywają ją we wszystkich aspektach i w jednakowym stopniu.

Rozdział pt. „Metafizyczna teoria bytu" zaczyna się od „ustawienia" filozofii Tomasza jako „obiektywnego idealizmu". Autor nawiązuje tu do engelsowskiego podziału kierunków filozoficznych na idealistyczne i materialistyczne (merytorycznej wartości tego podziału nie można kwestionować, choć sam termin „idealizm" w znaczeniu różnym od tego, które było przyjęte w tradycji filozoficznej, sprawia duże zamieszanie; tradycyjnie przeciwstawia się materializmowi s p i r y t u a l i z m), od siebie dodaje, że Tomasz jest idealistą „obiektywnym". Ale czym wobec tego różni się filozofia Tomasza od filozofii Platona? Odpowiedzią jest dziwaczna wolta, przy pomocy której Autor wraca na grunt terminologii tradycyjnej: „Stąd też, konkretyzując nasze rozumowanie, możemy powiedzieć, że tomizm ma charakter obiektywno-idealistyczny, ściślej, spirytualistyczny" (s. 44).

Teraz następuje przegląd „kategorii" metafizyki tomistycznej: istoty i istnienia, materii — formy, aktu — możności. Abstrahując od sprawy użycia terminu „kategorie" dla określenia czynników, które są właśnie ponadkategorialne, zwróćmy uwagę na pierwszą parę pojęć: istotę i istnienie. Zgodnie ze współczesnym stanem badań te właśnie pojęcia są najważniejsze dla filozofii Tomasza i warunkują całokształt jego systemu. Jednak żadnej tego rodzaju uwagi u Borgosza nie znajdujemy. Istocie i istnieniu poświęca on najmniej miejsca. Nie wspomina o kontrowersjach na temat stosunku istoty do istnienia w scholastyce. Nie wspomina o roli Awicenny w kształtowaniu się Tomaszowego pojęcia istnienia jako aktu istoty. Kilka uwag natury historycznej odnosi się tylko do Arystotelesa, choć, jak wiadomo, sprawa właściwego rozumienia „istoty" i „istnienia" w jego filozofii jest niezwykle sporna. Nie bardzo też wiadomo, na czym ma polegać „przyrodniczość" tych pojęć u Arystotelesa (s. 47).

Osobny paragraf poświęcony jest dowodom na istnienie Boga. Sposób ich krytyki nie odbiega od „uświęconego" schematu: argumenty

metafizyczne izoluje się od reszty systemu (co w omawianym wypadku stało się tym łatwiej, że system ten w istotnych swych rysach nie został w ogóle zrekonstruowany) i przykłada się do nich niektóre twierdzenia nauk szczegółowych. Ale poza tym są tu także naiwności, wynikające z kompletnego niezrozumienia już nie tylko filozofii Tomasza, ale w ogóle aparatury pojęciowej filozofii średniowiecznej czy wręcz po prostu filozofii; tak na przykład krytykę tzw. „czwartej drogi" (*ex gradibus perfectionis*), opartej, jak wiadomo, na analogiczności desygnatów pojęć transcendentalnych, Autor ilustruje następującym przykładem: najwyższym szczytem na kuli ziemskiej jest Mount Everest, a przecież nikt nie twierdzi, że inne szczyty górskie od niego zależą — dlaczegoż więc świat miałby zależeć od jakiegoś najwyższego bytu?

Szczegółowa polemika z przeprowadzoną przez Autora krytyką dowodów Tomasza jest praktycznie niemożliwa, trudno bowiem w ramach krótkiej recenzji wyłożyć te założenia filozoficzne (jak choćby teorię istoty — istnienia czy transcendentaliów), bez których dowody Tomasza nie mają oczywiście najmniejszego sensu. Powiedzmy jednak przynajmniej tyle, że każdy z nich jest dowodem metafizycznym i z metafizycznego punktu widzenia musi być analizowany, toteż i rzeczowa krytyka tych dowodów dokonywać się winna poprzez wykazanie fałszywości ich metafizycznych implikacji. Z drugiej strony krytyczna analiza dowodów dotyczyć może ich poprawności logicznej. Na te tematy istnieje ogromna literatura, dostępna *nota bene* także w języku polskim, niestety, żadna z poważniejszych krytyk *quinquae viae* nie znalazła odbicia w argumentacji Borgosza.

Rozdział dotyczący teorii poznania rozpoczyna Autor od stwierdzenia, że epistemologiczne stanowisko Tomasza nie jest empiryzmem (s. 66). Ale uzasadniając tę tezę znów dokonuje szeregu pomieszań i przeskoków, jak choćby w zdaniu: „według niego (tzn. Tomasza), poznanie polega na zdolności przyjmowania od rzeczy jednostkowych umysłowych form poznawczych, jest zdolnością partycypowania w niematerialnej egzystencji boskiej" (s. 69), nie tłumacząc w ogóle, o jaką partycypację tu chodzi i co ma ona do rzeczy w płaszczyźnie epistemologicznej. A na następnej stronie dodaje do tego, że „...przedmiotem poznania staje się nie materia, jak u myśliciela greckiego, lecz po prostu rzeczywistość niematerialna". Do tego ostatniego wniosku Autor doszedł prawdopodobnie drogą postawienia znaku równości między relatywnie „niematerialną" formą przedmiotu materialnego (zgodnie z Arystotelesem Tomasz głosił różnicę realną między materią a formą) a „rzeczywistością pozamaterialną". Niemniej, trzeba przyznać, że po tych uwagach wstępnych Borgosz przedstawił bardzo obiektywnie i na ogół wiernie niełatwą przecież i dość zawiłą tomistyczną teorię zmysłowego i umysłowego poznania (s. 70—83). Poważniejsze wątpliwości zaczynają się dopiero przy rozdziałach dotyczących prawdy, gdzie m. in. Autor jest

skłonny widzieć sprzeczność między kryterium prawdy — oczywistością przedmiotową i tzw. empiryzmem tomistycznym (s. 86).

Pomijając inne sprawy (m. in. ogólną teorię człowieka, w wykładzie której został zupełnie pominięty problem jedności formy substancjalnej w człowieku i płynące stąd konsekwencje), zatrzymajmy się na zakończenie jeszcze nad zagadnieniem wolności woli, czemu autor poświęca dość dużo miejsca, konkludując, że nie można pogodzić tezy o wolności woli z twierdzeniem o zależności człowieka od Boga. By uzasadnić swe przekonanie, Autor powołuje się na następujący tekst z *Summy teologicznej*: „Bóg... jest pierwszą przyczyną poruszającą zarówno naturalne jak i dobrowolne przyczyny. Podobnie jak wprawiając w ruch przyczyny naturalne nie powoduje tego, by ich akty straciły charakter naturalny, tak również nadając poruszenie przyczynom dobrowolnym nie znosi dobrowolności powodowanych przez nie działań, ale raczej dobrowolność tę w nich sprawia, gdyż Bóg działa w każdej rzeczy zgodnie z jej właściwością". „Otóż to! — pisze dalej Autor. — Dotknęliśmy sedna sprawy. Wolność woli istnieje tylko wówczas, gdy wspiera ją Bóg, albowiem on jest pierwszym źródłem tak naturalnych przyczyn, jak i swobodnych decyzji ludzkich. Okazuje się więc, wbrew twierdzeniu Tomasza, że człowiek nie pobudza sam siebie do działania, lecz stwórca „sprawia", iż postępuje on tak a nie inaczej" (s. 98). Jednym słowem — dodajmy — Tomasz jest po prostu okazjonalistą.

Niestety, także i tutaj Autor padł ofiarą pomieszania pojęć. Nie odróżnił przyczyny pierwszej od przyczyn wtórnych, a porządku metafizycznego od moralnego. Nie odróżnił po prostu tego, co oddzielił Tomasz w zdaniu poprzedzającym bezpośrednio tekst, który Borgosz przytoczył na poparcie swej argumentacji. Zdanie to brzmi: „...koniecznym znamieniem wolności nie jest to, by rzecz wolna była p i e r w s z ą swoją przyczyną, podobnie jak do tego, by coś było przyczyną czegoś innego, nie potrzeba, by było ono przyczyną pierwszą" (S. T. q. 83, a. 1 ad 3, cyt. w tłum. S. Swieżawskiego). Nawiązując do zacytowanej wyżej wypowiedzi Borgosza można by powiedzieć tak: prawdą jest, że Bóg sprawia, iż człowiek może w ogóle postępować (Bóg jest bowiem przyczyną istnienia i wszelkiego „dziania się" w świecie), od człowieka jednak zależy, czy postępuje on tak czy inaczej.

Skoro jednak te dwie sprawy nie zostały rozdzielone, trudno się dziwić, że ukuty przez Borgosza „sylogizm": „Wolne decyzje ludzkie mają charakter dobry lub zły. Bóg wprawia w ruch zarówno naturalne jak i dobrowolne przyczyny. A zatem Bóg jest sprawcą dobrego i złego postępowania człowieka" (s. 99) — obarczony jest błędem znanym w logice pod nazwą *quaternio terminorum*. „Wolne decyzje" w pierwszej przesłance odnoszą się do porządku moralnego, „dobrowolne przyczyny" w drugiej ujęte są w aspekcie metafizycznym. Toteż „wprawianie w ruch" nie jest tym samym co „postępowanie" człowieka, to ostatnie

bowiem spowodowane jest przyczyną w t ó r n ą, tudzież „zabarwione" w y b o r e m (dobrym lub złym), którego — i tylko którego — dotyczy wolna wola ludzka.

Z tego samego powodu logicznie błędny jest także drugi krotochwilny „sylogizm", który gwoli uweselenia czytelnika godzi się jeszcze przytoczyć: „..człowiek za niemoralne postępowanie zasługuje na potępienie. Ale zły czyn również należy do wolnej decyzji i nie może zaistnieć bez wsparcia boskiego. Stąd i kara piekielna jest także pierwszym udziałem Boga" (j. w.).

Na omówionych tu sprawach nie wyczerpują się, niestety, nieporozumienia i błędy zawarte w omawianej książeczce. Zostało ich jeszcze wiele, od błędnych wnioskowań poczynając (np. s. 36), na przypisaniu Arystotelesowi autorstwa *De causis* (s. 25) kończąc. Wyławianie wszystkich tych nieścisłości i błędów nie może być jednak zadaniem tej recenzji.

Tomasz z Akwinu Borgosza zawiera w swej drugiej części wybór tekstów, pochodzących z *Summy teologicznej* i *Summy Contra Gentiles.*

*

W tej samej serii „Wiedzy Powszechnej" — „Myśli i ludzie", w której wydano *Tomasza z Akwinu,* w miesiąc później ukazała się praca Danuty Petsch poświęcona św. Tomaszowi More [2]. Z okazji tej przypadkowej zbieżności w czasie można by napisać cały artykuł, porównujący obu Tomaszy — tak różnych pod każdym prawie względem, a przecież dających się sprowadzić w nie najmniej ważnym aspekcie do „wspólnego mianownika". Tymczasem niech nam jednak wystarczy samo efektowne zestawienie imion i kanonicznych tytułów — i przejdźmy do scharakteryzowania książeczki poświęconej drugiemu Tomaszowi.

Składa się ona, jak prawie wszystkie tomiki serii „Myśli i ludzie" z omówienia sylwetki i poglądów omawianego myśliciela oraz z wyboru jego pism. Znajdujemy tu obszerne fragmenty *Utopii,* wyjątki z *Dziejów Ryszarda III, Dialogu dotyczącego herezji* i *Dialogu o pociesze w ciężkich próbach* oraz szereg niezwykle pięknych i wzruszających listów. Poza tym Autorka zaopatrzyła swą pracę w obszerny i bardzo przydatny w lekturze skorowidz osób, zawierający krótką biografię każdej z postaci, o których mowa w tekście, oraz dużą bibliografię przedmiotu.

Opracowanie Danuty Petsch oparte jest na wnikliwych studiach i doskonałej znajomości zarówno samej postaci More'a i jego poglądów, jak i wielorako uwarunkowanego tła jego działalności. W kolejnych rozdziałach pracy Autorka z wielkim taktem i obiektywizmem pisze o gospo-

[2] Danuta P e t s c h, *Tomasz Morus,* Warszawa, Wiedza Powszechna, 1962, (seria „Myśli i ludzie"), s. 209+3 nlb., zł 15.

darczo-politycznej sytuacji Anglii XIV i XV wieku, o Renesansie i katolickich próbach uzdrowienia sytuacji panującej wówczas w Kościele, by dojść wreszcie do nakreślenia na tym tle sylwetki i poglądów More'a. Szczegółom jego biografii, kolejnym losom życia i stopniom kariery poświęca dużą część opracowania. Wydaje się to słuszne, ponieważ świadectwo życia i świadectwo śmierci wielkiego humanisty, prawie tak samo, jak w wypadku Sokratesa, jest tu równie ważne jak treść głoszonych przez niego poglądów.

Osobny rozdział poświęcony jest przedstawieniu poglądów zawartych w *Utopii*. Niezależnie od ich zreferowania, Autorka kilkakrotnie przytacza różne opinie badaczy jakie pojawiły się na temat *Utopii* i różnych związanych zarówno z samym dziełem, jak i jego twórcą spraw i zagadnień szczegółowych (m. in. za Russel Ames wylicza czternaście różnych interpretacji *Utopii*), stara się także określić rolę *Utopii* w kształtowaniu się nowoczesnej, zwłaszcza socjalistycznej koncepcji ustroju państwowego. Oceniając *Utopię* w tym właśnie aspekcie, Autorka idzie dalej niż Kautsky (który stwierdził, iż „komunizm More'a jest nowoczesny w większości swych tendencji a nienowoczesny w wielu ze swych środków"): „pierwsza księga *Utopii* — czytamy na s. 63 — przez druzgocącą krytykę systemu feudalnego w jego schyłkowym okresie, wykracza poza utopijną wizję i pozwala uznać jej autora za jednego z pierwszych prekursorów nowoczesnego socjalizmu". Autentyczna, choć jeszcze niepełna demokracja, racjonalizm i eudajmonizm w etyce, tolerancja religijna — wszystko to życzliwie ustosunkowuje badacza do poglądów głoszonych i realizowanych przez Utopian.

Rozdział ostatni omawia poglądy filozoficzne Tomasza More'a. Znajdujemy tu trafne uwagi dotyczące stosunku More'a do tradycji chrześcijańskiej, zarówno patrystyki jak i scholastyki oraz omówienie jego stosunku do filozofów starożytnych. Zestawiając *Utopię* z *Państwem* Platona, Autorka czyni m. in. interesujące spostrzeżenie: „Aby ugruntować ustrój, w którym mają królować cnoty boskie, z największą z nich — rozumem — na czele, Platon ustanawia prawa, regulujące każdą dziedzinę życia społecznego i osobistego obywateli swojej idealnej rzeczypospolitej. Natomiast Tomasz More potrzebuje tylko bardzo ograniczonej ilości praw, aby raz utworzony sprawiedliwy ustrój mógł panować trwale. W *Utopii* istnieją warunki, aby obywatele kierowani rozumem mogli żyć sprawiedliwie, a więc szczęśliwie" (s. 9).

Analizując zawarte w *Utopii* poglądy etyczne More'a autorka podkreśla elementy epikurejskie, które tworzą jednak harmonijny związek zarówno z postulatami etycznego racjonalizmu, jak i z wymaganiami religii chrześcijańskiej. Sam More tak pisze o poglądach swych Utopian na te sprawy:

„Oto najważniejsze zasady ich religii: Dusza jest nieśmiertelna i z ła-

ski Boga stworzona dla szczęścia. Po życiu doczesnym przeznaczona jest nagroda za nasze cnoty i dobre uczynki, kara zaś za ciężkie przewinienia.

Jakkolwiek zasady te należą do dziedziny religii, jednak zdaniem Utopian zdrowy rozum prowadzi nas do uwierzenia w nie i do przyjęcia ich; nie wahają się oni twierdzić, że w razie odrzucenia tych zasad człowiek musiałby chyba być obrany z rozumu, jeśliby nie dążył do zapewnienia sobie rozkoszy w sposób godziwy lub niegodziwy; wówczas zaś miałby dbać tylko o to, aby mniejsza przyjemność nie była przeszkodą w użyciu większej, lub żeby żadna rozkosz nie pociągała za sobą cierpienia. Jeśliby zaś ktoś niewierzący dążył do cnoty drogą ciernistą i uciążliwą i nie tylko wyrzekał się w życiu przyjemności, lecz nawet dobrowolnie poddawał się cierpieniu bez nadziei osiągnięcia z tego jakiejś korzyści, byłoby to, według mieszkańców Utopii, szczytem głupoty; jakaż to bowiem korzyść, jeśli po śmierci żadnej nie otrzymasz nagrody, choć całe życie spędzisz wśród przykrości, to znaczy nieszczęśliwie.

Na szczęście jednak są oni przekonani, że nie każda rozkosz jest źródłem szczęścia, lecz jedynie dobra i godziwa; do niej bowiem jakby do najwyższego dobra pociąga naturę naszą nawet cnota, której przeciwnicy epikureizmu przypisują wyłącznie zdolność uszczęśliwiania ludzi.

Przez cnotę rozumieją życie zgodne z naturą, z takim bowiem zamiarem stworzył nas Bóg. Ten zaś tylko idzie za przewodnictwem natury, kto w unikaniu jednych rzeczy oraz w pożądaniu innych posłuszny jest rozumowi. Otóż rozum pobudza ludzi przede wszystkim do umiłowania i uwielbiania majestatu Boga... Po wtóre rozum nas poucza i zachęca, abyśmy w miarę możności sami żyli niefrasobliwie i wesoło i wszystkim innym dopomogli do prowadzenia takiego samego życia, a to ze względu na wspólne węzły, które łączą nas z bliźnimi" (s. 118—119).

Książkę Danuty Petsch czyta się z prawdziwą przyjemnością. Tomasz More pod jej piórem jest człowiekiem żywym i pełnym, przedstawionym z obiektywizmem i spokojem, bez tak niebezpiecznych w tym wypadku „przechyleń" na lewo lub na prawo[3]. A przy tym wyczuwa

[3] Zob. np. na s. 8: „Tomasz More został jednak w roku 1886 beatyfikowany, a w 1935 kanonizowany przez papieża Piusa XI. Badacze katoliccy udowadniają przy tym, że to nie tylko męczeńska śmierć za wiarę stworzyła podstawy do kanonizacji More'a, ale i jego pisma, nie wyłączając z nich *Utopii*. Można wykazać tak, jak to zrobił O. P. E. Hallett w wyżej wspomnianym wydaniu, że społeczne i filozoficzne poglądy More'a, włącznie z jego postulatem konieczności wyrzeczenia się własności prywatnej i wypowiedziami na temat nieśmiertelności duszy, mieszczą się w doktrynie katolickiej, a jednocześnie udowodnić, że poglądy More'a, przy całej indywidualności, jaką reprezentował, są typowe dla ideologii Odrodzenia. Typowe dla epoki, która wypowiedziała walkę wszechwładnym dotąd autorytetom, jarzmu hierarchii świeckiej i kościelnej oraz więzom nauki średniowiecznej i powszechnie obowiązujących dogmatów".

się, że wszystko to napisane jest *con amore*, że Autorce nie jest obojętna postać tego „człowieka dla wszystkich czasów" — *A man for all Seasons*, którym uczyniła go „...ponad wszystko śmiała wizja szczęśliwego społeczeństwa, opartego na sprawiedliwości i wspólnocie dóbr, gdzie demokratyczny ustrój wspierany racjonalną religią i rozsądną filozofią urzeczywistniał marzenia współczesnych i przyszłych pokoleń" (s. 84).

Dobre książki mają to do siebie, że do ich scharakteryzowania wystarcza niewiele słów. Toteż ze spokojem możemy chyba zakończyć tę próbę przedstawienia książki Danuty Petsch, książki naprawdę dobrej, do przeczytania której zachęcamy wszystkich, którzy interesują się Renesansem, chrześcijańską myślą tej epoki i którym bliski jest Sir Tomasz More. Tym zaś, co lubią ponadto literaturę piękną, możemy jeszcze poradzić przeczytanie wielce interesującego dramatu Roberta Bolta, *Kanclerz i Król*, wydrukowanego w 8, tegorocznym numerze „Dialogu".

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

Czytając polską prasę tygodniową, zastanawiam się — mimo wielu ciekawych, kilku nawet świetnych artykułów — nad naszym prowincjonalizmem. Jasienica powiedział kiedyś, że w Polsce nie ma spraw merytorycznych, są tylko sprawy personalne. To na pewno jedna z przyczyn prowincjonalizmu: pani aptekarzowa z panią pisarzową prowentową przeciw pani konduktorowej wąskotorowej, pan pisarz gruby i pan pisarz chudy przeciw średniej miary krytykowi, dlatego, że on powiedział, że ktoś mu powiedział, że pisarz najgrubszy powiedział... O jakież to kulturotwórcze spory.

Inne przyczyny prowincjonalizmu. Dlaczego w głośnej książce Edgara Morin o kulturze masowej, *L'esprit du temps*, gdzie znajdujemy dwadzieścia z górą stron bibliografii, nie została wymieniona ani jedna pozycja polska? Dlatego, że Morin nie czyta po polsku? To nie jest argument: we wszystkich książkach naukowych z prawdziwego zdarzenia, które są napisane w języku mało znanym, trzeba dawać (i na ogół daje się) streszczenia obcojęzyczne, a książki musimy pisać tak ważne, żeby Morin się ośmieszył nie wymieniając ich w bibliografii. Oczywiście najlepszy nawet towar wymaga reklamy: autor i jego książka póty nie będą znani specjalistom zagranicznym, póki nazwisko autora nie zacznie się pojawiać w czołowych zagranicznych czasopismach fachowych: albo nad jego artykułami, albo w recenzjach o nim. Ale to są recepty techniczne, zupełnie w tym wypadku nieaktualne. Bo nie ma u nas ani jednej chyba książki, wartej umieszczenia w bibliografii tego — bardzo wszak ważnego — przedmiotu. Powie ktoś, że przecież Morin zajmuje się tylko „swoją" stroną świata, a „naszą" pomija i żadnych autorów wschodnich nie cytuje. Zapewne: ale cytuje szereg książek problemowych, równie aktualnych dla wszystkich stron świata, ponadto zaś — gdyby nawet chciał zająć się naszą stroną, to by niewiele wyszperał opracowań, które by go w sytuacji zorientowały.

Więc może my po prostu nie mamy nic do powiedzenia na ten temat? Gdzie tam. Jesteśmy poletkiem doświadczalnym (wciąż mowa o kulturze masowej) jedynym w swoim rodzaju. Gdybyśmy we właściwym czasie przenikliwym okiem spojrzeli na pasjonujące przemiany, jakie u nas właśnie w perspektywie kultury masowej występują, gdyby się była rozpętała naukowa dyskusja, gdyby... itd... Tymczasem my raz nie możemy, raz nie śmiemy, raz nie jesteśmy przygotowani, raz nam się nie chce, raz minęła okazja — no i w dodatku względy personalne nie pozwalają w żaden sposób sumować wysiłków, nawiązywać do czegoś, co już inni współplemieńcy powiedzieli. Każdy uważa, żeby przypadkiem nie stracić rangi prekursora (w skali polskiej): rezultat jest taki, że zaczynamy po niewczasie cytować Morina, Rosenberga i Whi-

te'a, Macdonalda i kogo tam jeszcze — i naturalnie kroczymy z wielką paradą w ogonie. Kultura masowa, to tylko przykład tego prowincjonalizmu, który by można nazwać prowincjonalizmem ariergardy. W iluż to dziedzinach moglibyśmy pierwsi o różnych rzeczach myśleć i mówić; nie — my zaczynamy wtedy dopiero, kiedy inni kończą. „Zielone światło..." Okropny termin. Zielone światło rozbłyska, kiedy by już trzeba jechać o kilka przecznic dalej.

Łatwo się tak wykrzywiać, ale np. ja też czytam Morina, a nie czytam Żółkiewskiego na tenże temat. Dlaczego? Może z niechęci do zbyt wielkiego wysiłku, może przez wrodzoną i nabytą reakcyjność, a może dlatego, że w naszej publicystyce peszy jeszcze jeden element prowincjonalizmu: aksjomatyzacja zbyt wielu myślowych założeń. Co to ma znaczyć? Ba, żebym ja dobrze wiedział Na szczęście nie piszę artykułu, tylko notuję coś nie coś na marginesach. Wydaje mi się jednak, że z grubsza chodzi o to: ukazują się u nas artykuły „śmiałe", „demaskatorskie" i tak dalej. Czytelnik podziwia, myśli sobie: ale przysmalił, ale wykropił, ale nareszcie powiedział. Potem czytelnik otrząsa się trochę z pierwszego zachwytu i myśli: ba, gdyby tak zakwestionować niektóre podstawowe, niewyrażone wprost tezy artykułu, gdyby podyskutować z przyjętymi milcząco założeniami... I nagle cały, tak skądinąd śmiały wywód autora chwiać się zaczyna, bo zaksjomatyzowane punkty wyjścia, nienaruszalne przesłanki wywodu tracą siłę przekonywania przez to właśnie, że są aksjomatami. W każdym z nas sporo takich aksjomatów siedzi: o ludach kolorowych (a może one nie są takie znów niewinne?), o postępie (pamiętajmy, że XIX wiek święcie wierzył w postęp ciągły sztuki, od nieudolności Giotta do geniuszu Boecklina), o — strach powiedzieć — demokracji (czy odwoływanie się de Gaulle'a do całego narodu jest demokracją, czy demagogią?)... To, co wsadziłem w nawiasy, to są przykłady (oczywiście naiwne i uproszczone), podważania, kwestionowania aksjomatów. Za mało tego u nas, za mało włażenia do rezerwatów, wentylowania tych klatek myślowych, bez których czulibyśmy się nadzy, a w każdym razie wystawieni tędy lub owędy do wiatru.

No dobrze, ale do czego by to w końcu prowadziło? Czy np. pisząc o problemach obyczajowych kwestionować należy sensowność monogamii, o problemach ustrojowych — równe prawa dla wszystkich, o problemach nauki — okrągłość ziemi?

Raczej nie. Są dwie dziedziny, w których aksjomatyzacja jest nie tylko sensowna, ale i konieczna: nauka i religia. Jeśli jakieś fakty zostały stwierdzone ponad wszelką wątpliwość, to w oparciu o nie trzeba posuwać się dalej: nie miałoby sensu rewidować je i stawiać pod znakiem zapytania wciąż od nowa. ALE... Ale jakże wielu przewrotów naukowych dokonano, ponieważ ktoś zauważył, że fakt niezbity wcale nie

jest taki niezbity, jak się zdawało — a jego interpretacja tym bardziej nasuwa mnóstwo wątpliwości. Podobnie w dziedzinie religii. Jeśli doszliśmy do przekonania, że Bóg istotnie objawił ludziom pewne prawdy, to owe prawdy wiary stanowią dla nas aksjomaty, czyli dogmaty; nie możemy ich sprawdzić naukowo i właśnie dlatego mówimy o wierze, nie o nauce. Na tych aksjomatycznych prawdach wiary opierają się dalsze nasze wnioski, m in. moralne i obyczajowe. Lecz ileż razy myśl schodziła na manowce, ponieważ ktoś traktował jako prawdy wiary takie sprawy, które bynajmniej nimi nie były.

Rzecz jasna, aksjomatyzacja naszego rozumowania czy naszej postawy wartościującej nie ogranicza się do religii i nauki. Jeśli chcemy zapewnić wszystkim szansę równego startu, to widzimy w tym postulacie przesłankę, której na ogół nikt nie kwestionuje, choć jej korzenie religijne bynajmniej nie dla wszystkich są oczywiste, a naukowo nie da się ona udowodnić. W jakimś sensie ta przesłanka — i kilka podobnych — stanowi dorobek cywilizacyjny ludzkości i zarazem spoiwo życia społecznego, a nasze przeświadczenie o jej słuszności (wciąż w dziejach sprawdzanej metodą prób i koszmarnych błędów) jest tak silne, że trudno sobie wyobrazić twórcze i uczciwe kwestionowanie tego aksjomatu. Ale wydaje mi się, że im większa prowincja, tym większa ilość aksjomatów, które wcale nimi być nie powinny: każdy się boi obrazić panią pisarzową prowentową i w końcu w rozmowie z nią przyjmuje z góry milczące założenie, że pani aptekarzowa jest klempa. Dopiero pan podsędek śmiało podważa ten aksjomat, dostrzega uroki pani aptekarzowej... ach jakiż wynika z tego romans, jakiż melodramat. Już lepiej trzymać się aksjomatów, przynajmniej będzie na prowincji spokój?

***

Jacyś Francuzi wymowni wymyślili na ten rok szkolny (1962—3) nowy przedmiot: technologię. Dwa lata temu wprowadzono do programu szkół francuskich prekursora technologii; nazywało się to „naukowe prace doświadczalne". Trzeba trochę znać ogromne tradycje humanistyczne szkolnictwa francuskiego, żeby docenić nowość owej technologii. Ale przede wszystkim warto zobaczyć, jak niezmiernie ważne miejsce przeznaczają dla niej twórcy programów szkolnych: zdaje się, że w ich pojęciu ma ona potrosze zastąpić wychowawcze wartości humanistyki — czytając sformułowania programów zaczyna się człowiek zastanawiać, czy nie jest to przypadkiem jakaś antyhumanistyka (niby antypowieść), zawsze możliwa w kraju Kartezjusza, który „matematyczną modłą" chciał poznać cały świat.

Wcale nie chodzi o majsterkowanie — tłumaczy jeden z twórców programu. Chodzi o naukę rozumowania. *Technologia ma ten awantaż,*

że zakotwicza się w obserwacji przedmiotów prostszych i bardziej racjonalnych niż większość zjawisk naturalnych — czy to fizycznych czy ludzkich. Narzędzia o określonym przeznaczeniu, elementarne mechanizmy, małe maszyny nadają się znakomicie do analizowania charakteru i funkcji, do poszukiwania związków i pewnej formy przyczynowości. Refleksja, rozwijająca się na ich temat, prowadzi do ogólnego i abstrakcyjnego rozumienia systemów względnie struktur. Tekst dosyć okropny. Nie widać w nim cienia wahań, czy aby słusznie jest uczyć dzieci rozumowania przyczynowego przez obserwację „przedmiotów prostszych i bardziej racjonalnych, niż większość zjawisk naturalnych"... Kartezjusz kłania się głęboko. Ci jego duchowi potomkowie będą niewątpliwie skłonni, by *more mathematico* ujmować zjawiska „czy to fizyczne, czy ludzkie", by zawierzać przede wszystkim statystykom, testom i wykresom, by procesy społeczne traktować jak maszynerię. To już nie Kartezjusz, to La Mettrie się kłania, ze swoim *homme-machine*. I tak mamy wokół siebie — to jest piętno czasów dzisiejszych — aż nadto wiele pokus, by świat interpretować jak maszynę. Czy szkoła koniecznie musi takiej aberacji pomagać? Dyrektor Generalny programów szkolnych francuskiego ministerstwa oświaty ogromny nacisk kładzie na to, że technologia ma być nie tylko nauką myślenia, ma także być środkiem wyrazu — *moyen d'expression* — stojącym conajmniej na równi z matematyką i językami. *W naszym kraju* — powiada — *tylko retorzy i umarli reprezentują kulturę... Tymczasem technologia jest sympatią dla ludzi żywych i dla spraw dzisiejszych.* Chwali się taka postępowość, ale jeśli człowiek współczesny ma uważać za swój naczelny środek wyrazu styl myślenia i mówienia, który wykształcony zostanie na badaniu przyczynowości występującej w maszynach, to jestem po stronie umarłych.

Tylko znowu trzeba sobie przypomnieć nieznośną francuską retorykę, łatwość mówienia czegokolwiek o czymkolwiek. I towarzyszącą tej retoryce nieznośną książkowość. W tej perspektywie trudno się dziwić, że jeden z młodych profesorów gimnazjalnych cieszy się szalenie wynikami, jakie mu dały „naukowe prace doświadczalne" (pierwsza jaskółka owej technologii). Nareszcie kontakt z konkretem — woła profesor w swym sprawozdaniu. Przez trzy miesiące, raz w tygodniu, koncentrował on się wraz z całą klasą na jednym jedynym przedmiocie: długopisie BiC. I robiliśmy to zawsze z tym samym entuzjazmem — pisze profesor. Podejrzewam, że musi być poetą. Zresztą to, że wszyscy czuli się szczęśliwi, dyskutując o długopisie BiC, nie trudno zrozumieć: po pierwsze (powiada profesor), nie troszczyliśmy się o przygotowanie do egzaminu, bo z tego przedmiotu nie był przewidziany. Po drugie — nie trzeba było się spieszyć: obłędny galop programowy nie ogarnął jeszcze „naukowych prac doświadczalnych", zostawiając mistrzowi i za-

kom swobodny czas na refleksję. Po trzecie — na przedmiot ów nie przeznaczono jeszcze żadnych prawie kredytów, więc nie został zagnieciony pomocami naukowymi. Tyle profesor. Oczywiście — kto wie, czy w takich warunkach dyskusja nad długopisem BiC nie była jedyną w całym programie szkoły dyskusją prawdziwie humanistyczną: bez presji egzaminów, programów, terminów, przyborów. Ale znów zaczynam mieć wątpliwości, czy gdyby ten zdolny z pewnością i miły profesor wybrał sobie jako temat na te trzy miesiące np. wyprawy himalajskie, albo Kon-Tiki, albo zwierzęta przedpotopowe, albo Pasteura, albo dzieje penicyliny, albo św. Franciszka, albo przygody Tomka Sawyera, albo system krwionośny, albo kapustę — czy to by jednak nie było ciekawsze (z pewnością nie mniej ciekawe?) od długopisu BiC. Tudzież od abstrakcyjnego poznawania struktur, związków i przyczyn poprzez długopis BiC.

***

PAP donosi we czwartek, 4 października: *Prezydent Ghany, Nkrumah, wygłosił we wtorek przemówienie w parlamencie, w którym oświadczył, iż rezygnuje z propozycji parlamentu w sprawie mianowania go dożywotnio prezydentem kraju. Podkreślił on, że lepiej będzie, jeśli zgodnie z konstytucją naród ghański będzie miał możność wyrażania mu swego zaufania co 5 lat przez wybieranie go na stanowisko prezydenta Republiki. Nkrumah stwierdził dalej, iż przyjmuje drugą propozycję parlamentu w sprawie ustanowienia w Ghanie systemu jednopartyjnego.* Przepisałem komunikat PAPa dosłownie. Szkoda jednak, że konstytucja ghańska nie przewiduje widać innego sposobu okazywania zaufania, jak wybór na prezydenta, oraz że nie przewiduje innego prezydenta, któremu by można okazać zaufanie.

Jacek Woźniakowski

WSZYSTKIM, KTÓRZY NADESŁALI NAM ŻYCZENIA
Z OKAZJI SETNEGO NUMERU NASZEGO PISMA

NAJSERDECZNIEJ DZIĘKUJEMY

REDAKCJA „ZNAKU”

PŁYN SKIN =

**NAJLEPIEJ ODŚWIEŻA
I FARBUJE OBUWIE ZAMSZOWE**



C.W.U. „LIBELLA" Sp. z o. o.
WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45

NIE ZWLEKAJ
KUP NATYCHMIAST

Erskin

ZMYWACZ DO SKÓR


C.W.U. „LIBELLA" Sp. z o. o.
WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45

CENTRALA
WYTWÓRCZO-
USŁUGOWA

„LIBELLA"

WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45

produkuje

zabawki z tworzyw sztucznych w różnym asortymencie:

SAMOCHODY SKŁADANE
SAMOLOTY SKŁADANE
DYLIŻANSE i t. p.

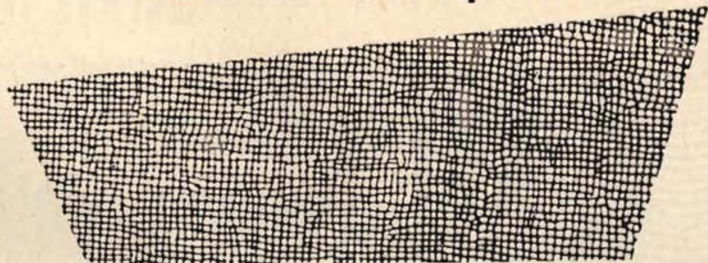
Do nabycia: w sklepach zabawkarskich MHD oraz Kioskach „Ruchu"

ZABAWKA
UCZY-BAWI

- PIERZE
- WYBIELA
- NIE NISZCZY BIELIZNY

»Tlenol«

BLOK PIORĄCY



do nabycia w mydlarniach i drogeriach

Cena zł 6.50

producent:

CENTRALA WYTWÓRCZO-USŁUGOWA

»LIBELLA«

WARSZAWA - ULICA MOKOTOWSKA 45

tylko

HERMOL

DOBRZE SKLEJA

PORCELANĘ, SZKŁO, POLISTYREN, SKÓRĘ, CELOFAN, CELULOID, DREWNO it.p.



KLEJ WODOODPORNY

C.W.U. „LIBELLA" Sp. z o.o.
WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45

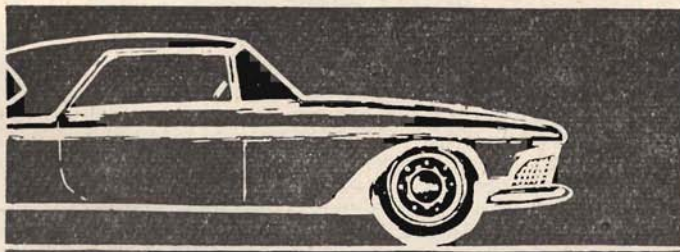


KREM



PRZYWRACA
IDEALNY POŁYSK
KAROSERII

POLERUJE:
CZĘŚCI SREBRZONE, NIKLOWANE,
CHROMOWANE ORAZ WYROBY
Z BAKELITU I POLISTYRENU



C.W.U. „LIBELLA" Sp. z o. o.
WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45



PISMO ŚWIĘTE NOWEGO TESTAMENTU

w tłum. z języka greckiego

Opracował

KS. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

str. 858 + XX opr. płóc., cena 65 zł.

Wydanie to, oprócz tekstu, zawiera szereg chronologiczno-archeologicznych uzupełnień oraz cztery wielobarwne mapy.

„Jeżeli się zważy, że wszystkich zmian w językowym wyrazie przekładu — mianowicie w zakresie uczytelnienia, polszczenia i podnoszenia wartości estetycznych — dokonano w ramach tradycyjnego polskiego stylu biblijnego, poznaje się dopiero ogrom i wartość pracy włożonej w to dzieło. I to jest chyba najbardziej i wartościowe, i instruktywne w nowym przekładzie, że naocznie zostało ukazane, iż księgi Pisma Świętego mają u nas już długie, wieki liczące życie, że życie to wyżłobiło dobrze rozpoznawalne rysy w ich wyrazie bez względu na to, z jakiego źródła księgi tłumaczono. Trwa ten sam wyraz tak różny od wyrazu innych czytanych ksiąg. Rysy te zostały w nowym przekładzie starannie zachowane, chociaż przepojone wieloma elementami współczesności językowej. Odległa przeszłość i dzisiejsza rzeczywistość językowa nie połatały się wzajemnie, ale przetopiły w nową wartość, w której rozpoznajemy i witamy radośnie i to, co nasze własne, odwieczne, i to, co nasze własne, nowe. Nowy wyraz tego przekładu jest wyraźną kontynuacją naszego stylu biblijnego, kontynuacją naszego pochodu kulturalnego zaczętego nie od dziś".

(*Prof. Maria Kossowska*)

Księgarnia św. Wojciecha — Poznań — Warszawa — Lublin

SOMMAIRE

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES